شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الرابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



بسم الله الرحمن الرحيم

[المقصد السادس: أبحاث الحدوث]

(في أبحاث الحدوث) **وهي أيضاً راجعة إلى أمرين**: (**أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده، فيكون له**) أي لوجوده (أول هو) أي الحادث (معدوم قبله) أي قبل ذلك الأول، وهذا هو المسمى بالحادث الزماني، ويقابله القديم الزماني. (وقيل: هو المسبوق بالغير) **سبقاً ذاتياً، سواء كان هناك سبق**

قوله: (وهي أيضاً راجعة إلخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للإشارة إلى وجه التعبير بالأبحاث مع أن المذكور أمران إلى وجه صحة قوله: أحدهما بضمير التثنية، على ما في أكثر النسخ، وهو أنه راجع إلى المذكور معنى، أعني لفظ أمرين المفهوم من ذكر الأبحاث لكونها راجعة إليهما.

قوله: (أي يكون إلخ) إشارة إلى أن المراد مسبوقية وجوده، إذ لا مسبوقية للذات عن العدم، فالحدوث صفة للوجود في نفسه، وللحادث باعتبار متعلقه وإلى أن المراد المسبوقية الزمانية، إذ قبلية العدم على الوجود زمانية.

قوله: (سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع أعني قوله: فيكون الحادث أعم فإنه لو أريد السبق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين، وكذا القديمان ضرورة أن المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وإنما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لأن الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقاً بل وجوداً يشير إليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أو لا حيث لم يقل سواء كان زمانياً أو لا.

قوله: (سواء كان إلخ) أشار بهذا التعميم إلى أن حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه أنه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لا على أنه ليس ذلك معناه.

قوله: (وهي أيضاً راجعة إلى أمرين إلخ) إما إشارة إلى توجيه قول المصنف: أحدهما بتثنية الضمير على ما في أكثر النسخ، مع أن الظاهر أحدهما لرجوعه إلى الأبحاث، وإما إشارة إلى وجه اقتصاره على بحثين مع أنه عنون المقصد بالأبحاث إن كانت العبارة أحدها على ما في بعض النسخ، ويؤيده قوله: وثانيهما أي ثاني أبحاث الحادث.

قوله: (أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث إثبات المحمولات للموضوعات أعني الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث، بل البحث الأول هو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فمن قبيل المبادئ التصورية ويمكن أن يراد بالبحث المعنى اللغوي.

زماني أو لا، وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي، (فيكون) الحادث بالتفسير الثاني (**أعم**) **منه بالتفسير الأول**؛ (**إذ المعلول القديم**) بحسب الزمان (**إن ثبت** كان حادثاً بهذا المعنى) الثاني لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً، دون المعنى الأول. (قال الحكماء) في إثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتضٍ للوجود، ولغيره مقتض له، وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير)؛ لأن ارتفاع حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير، وأما ارتفاعَ حاله بحسب غيره، فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته، فيتقدم ما بالذات على ما بالغير، تقدم الواحد على الاثنين، (فإذن لا وجوده) أي عدمه (مقدم على وجوده) تقدماً (بالذات، وهو) أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي). ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً، كالحدوث الزماني، إلا أن السبق في الذاتي بالذات، وفي الزماني بالزمان، وقد صرح بذلك بعض الفضلاء، **لكنه مشكل جداً. فإن العدم لا**

قوله: (أعم منه بالتفسير الأول)، وكذا من القديم الزماني والقديم الذاتي أخص من القديم الزماني.

قوله: (إن ثبت) إنما قال ذلك للتردد في ثبوت الصفات القديمة، وإن ذهب إليه الجمهور.

قوله: (لذاته) متعلق بقوله: غير مقتض لا بالممكن، يرشدك إلى ذلك قوله: ولغيره مقتضٍ له.

قوله: (تقدم الواحد إلخ) أي بالطبع لا بالعلية، لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات، بل لا بد من ارتفاع الذات أيضاً.

قوله: (ويظهر من هذا الكلام) أي من التفريع المذكور، أو من استدلالهم المذكور، فإن مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه إلى العلة بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال.

قوله: (لكنه مشكل جداً) قد يقال: في دفع الإشكال: إن المراد من قوله: فإذن لا اقتضاؤه

قوله: (إذ المعلول القديم إن ثبت) لا شبهة في ثبوته، أما عند الحكماء فظاهر، وأما عندنا فبالنظر إلى الصفات، لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت إليه، فأورد كلمة إن الدالة على الشك.

قوله: (الممكن لذاته غير مقتض للوجود) قوله: لذاته متعلق بعدم الاقتضاء، لا بالممكن كما يدل عليه قوله: ولغيره مقتضٍ له.

قوله: (وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل: لأن ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها، ولا حاجة إلى البيان المذكور، فلا يرد ما سيورده، وفيه بحث؛ لأن تقدم ما بالذات على ما بالواسطة إنما يلزم إذا احتاج الثابت بالواسطة إلى الثابت بدونها، وهو ممنوع.

تقدم له بالذات على الوجود، وإلا لكان علة له أوجزءاً لعلته، ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة حدوثاً ذاتياً. (ويرد عليه) أي على الدليل الذي ذكروه (أن عدم اقتضاء الوجود) وإن كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته، لكنه (لا يوجب اقتضاءه) أي اقتضاء الممكن (لذاته العدم، فيكون عدمه سابقاً) على وجوده سبقاً ذاتياً، كما زعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم)؛ لكونه مستنداً إلى ذات الممكن (سابق **على اقتضاء الوجود**) لكونه مستنداً إلى غيره، فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثاً ذاتياً، كما فعله الإمام الرازي صح، إن ثبت **أن ما بالذات** مقدم بالذات على ما بالغير، **لكنه منظور فيه**؛ لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني، من دون عكس. وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه، ولم

لوجوده مقدم على وجوده. وفيه أنه مع كونه خلاف الظاهر مستدرك بعد بيان أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الإمكان، وأنه حينئذٍ يكون راجعاً إلى ما قاله الإمام، والكلام في أن القول بالتقدم الذاتي للعدم مشكل، ومن هذا ظهر بطلان ما قيل إن المراد أن إمكان عدمه متقدم على وجوده، مع أن التخصيص بإمكان العدم لا معنى له، لأن الإمكان مطلقاً مقدم على وجوده. ولو سلم فكما أن إمكان عدمه مقدم على وجوده يصح أن يقال: إن إمكان وجوده مقدم على وجوده، بل نقول: إمكان كل ظرف مقدم على وجوده، لا إمكان ظرف آخر.

قوله: (فإن العدم إلخ) وما ذكره من الدليل منقوض، لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقا ذاتياً، بأن يقال: الممكن غير مقتضٍ لذاته العدم، ولغيره مقتض له، وما بالذات مقدم على ما بالغير فإذن لا عدمه أعني وجوده مقدم على عدمه.

قوله: (على اقتضاء الوجود) وكذلك على إن يثبت.

قوله: (أن ما بالذات إلخ) وما قيل: إن استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على اللااستحقاقية بحسب الذات؛ لأن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، كما سبق. فيثبت بهذا التوجيه مدعى الإمام، وليس له من حاجة إلى إثبات أن ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير،

قوله: (لكنه مشكل جداً فإن العدم إلخ) قيل: لو قيل: مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله: وهو غير مقتض لوجوده لم يرد إشكال الشارح، ولا إيراد المتن.

قوله: (لكنه منظور فيه إلخ) فيه بحث لأن استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على اللااستحقاقية بحسب الذات، لأن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، كما سبق. فيثبت بهذا التوجيه مدعى الإمام، وليس له حاجة إلى إثبات أن ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالواسطة، وإذا جعل الموصول في كلام المصنف في الموضعين للعهد، بأن يراد بما بالذات عدم الاقتضاء، وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الإمام بلا ورود لما أورده، تأمل.

يثبت ذلك بما ذكروه. وعلى تقدير ثبوته إنما يصح (**هذا إذا قلنا**: الوجود **غير الماهية**) في الممكنات، حتى يتصور هناك أن لا اقتضائها الوجود مقدم على اقتضائه؛ إذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً. (نكتة) الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه) أي على الحادث لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل إلا بأمر سابق عليه، (فهو) أي ذلك السابق (إما عدمه) الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق، (أو أمر آخر) يمكن اجتماعه معه. (وإنما اختلف تفسيره نظراً إليه) أي إلى ذلك الأمر، فإذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانياً، لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر. وإذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتياً شاملاً للممكنات بأسرها اتفاقاً؛ لأن كل ممكن مسبوق بعلته سبقاً يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي **مختصاً بالواجب تعالى**. (وثانيها) أي ثاني أبحاث الحدوث (أنه قال الحكماء: الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث الزماني (يستدعي مادة) **أي محلاً، إما موضوعاً إن كان الحادث عرضاً، وإما هيولى إن كان الحادث** صورة،

فليس بشيء؛ لأن الثابت فيما تقدم أن الواجب بالغير يلزم أن يكون ممكناً؛ لأنه موقوف على صفته التي هي اللا استحقاقية.

قوله: (ولم يثبت ذلك إلخ) لأن ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له، وإن كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير، فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين.

قوله: (غير الماهية) أي زائد عليها في الخارج، فيتصور هناك أمران يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء، وأما التقسيم إلى الواجب والممكن والممتنع، فيكفية التغاير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم، فتدبر.

قوله: (نكتة) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف، كما صرح به. وليس المراد منه أن الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما وهم، فإنه لم يذهب إليه أحد. ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغير، كما اختاره أولاً لا عن المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً، أو عن مسبوقية الاستحقاقية باللا استحقاقية.

قوله: (ولم يثبت ذلك إلخ) قال رحمه الله: لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له، وإن كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير،فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين.

قوله: (هذا إذا قلنا إلخ) نقل عن الشارح انه لو لم نقل هذا لكان أولى لأن أكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير.

قوله: (مختصاً بالواجب تعالى) نظراً إلى الدليل، وإن كان أعم منه بحسب المفهوم.

قوله: (أي محلاً) ينبغي أن يعتبر المحل بالقياس إلى إمكان الحادث، لا نفسه، ليستقيم في صورة كون الحادث نفساً.

وإما جسماً يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفساً. وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها؛ **لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها**. (ومدةً) أي زماناً (أما المادة فلأنه) أي الحادث (قبل وجوده ممكن)، **وهو ظاهر**. (والإمكان) أمر (وجودي)؛ **لما مر من**

قوله: (أي محلاً) لإمكان الحادث، أو محلاً للحادث، بأن يراد بالمحل أعم من أن يكون محله حقيقة أو شبيهاً به، ليدخل الجسم بالقياس إلى النفس.

قوله: (إما موضوعاً) أي محلاً يقوم الحال، سواء كان جسماً أو صورةً أو هيولى أو نفساً بالقياس إلى أعراضها.

قوله: (إن كان الحادث عرضاً) لأن الحال المتقوم بالمحل عرض.

قوله: (وإما هيولى) أي محلاً متقوماً بالحال، سواء كانت هيولى أولى، أو ثانية كالعناصر بالقياس إلى صور المركبات.

قوله: (إن كان الحادث صورة) لأن الحال المقوم للمحل صورة.

قوله: (لأن الموضوع) أي الموضوع الذي قصد بتعميم المادة إدخاله أعني الجسم بالقياس إلى أعراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس إلى صفاتها النفسانية المتجددة، كالألم واللذة والسرور والغم، فلا يرد أنه لو أريد به الموضوع مطلقاً انتقض بالمبادئ العالية، فإنها موضوعات لأعراضها مع عدم اشتمالها على المادة. وإن أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولى بالقياس إلى أعراضها؛ لعدم اشتمالها على المادة.

قوله: (مشتملان عليها) اشتمال الكل على الجزء، كما في الجسم بالقياس إلى أعراضه، والمتعلق بالقياس إلى النفس، أو اشتمال الملزوم على اللازم كما في النفس الناطقة بالقياس إلى الأعراض الحادثة فيها فإنها لاستلزامها البدن مستلزمة للهيولى.

قوله: (وهو ظاهر) إذ لو لم يكن ممكناً لزم الانقلاب.

قوله: (وإما هيولى إن كان الحادث صورة) فإن قلت: قد يكون الحادث صورة ثانية، ومحله جسم لا هيولى، كصور المواليد. قلت: ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة إلى تلك الصورة، بخلاف متعلق النفس بالقياس إلى النفس.

قوله: (وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها) سياق الكلام يستدعي هذا التفسير؛ ليصح قوله، فيما سيأتي؛ وهو المادة ولا بد أن تكون قديمة إلخ.

قوله: (لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتمال الاستلزام، لا التركب؛ لئلا يرد عوارض النفس الإنسانية، ثم المراد بالموضوع موضوع الأمر الحادث، كما هو مقتضى السوق، فلا يرد موضوع إدراكات المبادئ العالية؛ لأن تلك الإدراكات قديمة عندهم؛ إذ جميع كمالات المبادئ بالفعل. وفيه بحث أما أولاً فلأن كون كمالات المبادئ كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به، فاستلزام موضوع الحادث مادة إنما يثبت إذا ثبت قدم إدراكات المبادئ، وبالعكس، فيدور. وأما ثانياً؛ فلأن النفس يحدث لها اللذات والآلام في النشأة الأخرى، وليس فيها حينئذ شائبة المادة.

أدلة وجوده في بابه، (يستدعي محلاً)؛ لامتناع قيام الإمكان بنفسه؛ (موجوداً) إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم، (وليس) ذلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن، (إذ لا يوجد قبل وجوده)، فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه، (ولا) أمراً (منفصلاً) عن الحادث بالكلية، لا تعلق له به أصلاً، فإنه لا يصلح أن يكون محلاً لإمكانه قطعاً، ولا أمراً متعلقاً به إذا كان منفصلاً عنه، ومبايناً له في الوجود؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه، (كقدرة القادر

قوله: (لامتناع قيام الإمكان إلخ) لكونه أمراً إضافياً.

قوله: (وليس ذلك المحل نفسه) بعد إثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن، وأن الإمكان يستدعي محلاً موجوداً، أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية، وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المفاد بقوله: إذ لا يوجد قبل وجوده، فما قيل من أنه بعد تحقيق أن الإمكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة إلى نفي كون محله نفس ذلك الحادث وهو ظاهر، ولا يحتمل هذا حتى ينفي، وخصوصاً قد نفاه بهذا التحقيق ليس بشيء؛ لأنه إن أراد عدم الاحتمال عند العقل فممنوع، وإن أراد في نفس الأمر فلا يجدي، ولأنه ما نفاه بهذا التحقيق، بل بضم مقدمة أخرى بديهية.

قوله: (ولا أمراً متعلقاً به إلخ) أشار بالتعميم إلى أن الاحتمال الأول متروك بيانه في المتن لظهوره.

قوله: (ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به نفي أن يكون لكل منهما وجود على حدة، بل نفي المقارنة بينهما في التحقيق، كما سيجيء.

قوله: (وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير أن يحمل الإمكان على الذاتي، إذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب، وأما إذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا، وسيصرح به المصنف.

قوله: (لما مر من أدلة وجوده) فإن قلت: الذي مر من أدلة وجوده هو الإمكان الذاتي، والإمكان المستدل به هاهنا هو الإمكان الاستعدادي، كما سيصرح به. قلت: تلك الأدلة كما تدل على وجودية الإمكان الذاتي، تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت، الا يرى إلى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثلاثة: بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجودياً، لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الأدلة، فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس.

قوله: (ولا أمراً متعلقاً به إلخ) إشارة إلى تعميم الانفصال إلى المعنيين المذكورين.

قوله: (لأن صفة الشيء لأن تقوم بما يباينه) فيه بحث، لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره مبايناً كان أو غيره، وأما وصف غير المباين بصفة أخرى مأخوذة بالقياس إلى ذلك الشيء، فمثله ممكن في المباين أيضاً، كما لا يخفى.

مثلاً) أي **كالفاعل القادر مثلاً**، أي كالفاعل القادر **على ما توهمه بعضهم** من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده **هو صحة اقتدار القادر عليه**، (**فإنها**) أي القدرة **بل صحتها** (**معللة بالإمكان**)؛ إذ يقال: صح من القادر إيجاد الممكن، ولم يصح منه إيجاد

قوله: (لا تقوم بما يباينه) وأما إذا كان مقارناً له فيجوز قيام صفة أحدهما بالآخر، بأن يكون في الحقيقة أمر واحد صفة لأحدهما يعتبر صفة لأحدهما باعتبار، وصفة لآخر باعتبار آخر، فلا يرد أن صفة الشيء لا يقوم إلا بنفسه لا بغيره سواء كان مبايناً أو مقارناً.

قوله: (أي كالفاعل القادر) فالتمثيل المذكور تمثيل للإمكان ليعلم منه تمثيل الأمر المنفصل. والتقديركان يكون الإمكان قدرة القادر، فيكون محله الفاعل المباين للحادث. وإنما لم يقل: كالقادر إشارة إلى أن صحة كونه محلاً لإمكان الحادث موقوفة على أن يكون الإمكان عبارة عن قدرته.

قوله: (على ما توهمه بعضهم) فيه إشارة إلى أن المعرض بخصوص القدرة للتنصيص بالرد عليهم، وإلا فالأولى التعميم بأن يقال: كصحة صدوره من الفاعل.

قوله: (صحة اقتدار القادر) فيه إشارة إلى أن المراد بالقدرة الاقتدار بالقوة لا الصفة الحقيقية ولا الاقتدار بالفعل؛ إذ لا اشتباه لهما بالإمكان.

قوله: (كقدرة القادر) توجيه العبارة على حذف المضاف أي محل قدرة القادر، وما ذكره الشارح خلاصة المعنى.

قوله: (هو صحة اقتدار القادر) لا حاجة إلى اعتبار صحة الاقتدار، بل الظاهر أن يبقى كلام المتن على ظاهره، كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد، مع أن كون الفاعل المختار القادر محلاً لصحة الاقتدار غير ظاهر، بل الظاهر أن محلها نفس الاقتدار. اللهم إلا أن يقال: الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل. وقد عرفت أنه كلام مزيف عنده.

قوله: (بل صحتها معللة بالإمكان) قد عرفت أنه لا احتياج إلى إقحام الصحة، فإن نفس القدرة تعلل بالإمكان أيضاً، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن، فإن قلت: إذا قيل صح من الحيوان إيجاد الحركة، ولم يصح إيجاد المجردات، فسئل، لماذا كان الأمر كذلك؟ يجاب: بأنه يمكن منه دون إيجاد المجردات، فعلم أن هاهنا أمراً آخر غير الإمكان الذاتي، وهو الذي علل به صحة الإيجاد. قلت: أجيب بأن الكلام في القادر المطلق والذي يعلل به قدرته هو الإمكان بلا شبهة، وفيه أن هذا لا يلائم السوق لأن الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق، اللهم إلا أن يقال: تفسير القدرة بمعنى سبق قول الحكماء به، وفيه ما فيه بقي فيه بحث: وهو أن المراد بالإمكان هاهنا على تحرير المصنف هو الاستعدادي، ولا خفاء في أن الذي يعلل به القدرة هو الإمكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن أن يقال: الإمكان الاستعدادي أيضاً يعلل به القدرة، فيجاب من سأل بماذا صح من القادر إيجاد الممكن بأنه مستعد للوجود والمنع مكابرة.

الممتنع. فإن سئل: لماذا كان الأمر كذلك، وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود؛ دون الممتنع، كان كلاماً مقبولاً. لولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور وهي الإمكان، مغايرة للصحة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه، (متأخرة عنه) لتأخر المعلول عن علته. وأيضاً إمكان الشيء صفة له في نفسه، **لا بالقياس إلى الفاعل**. وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل، فلا يكون أحدهما عين الآخر، وإذ قد ثبت أن لإمكانه محلاً ليس نفسه ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له، (فهو) أي ذلك المحل أمر (متصل به) أي بالحادث اتصالاً تاماً حتى يصح قيام إمكانه به، **(وهو المادة) ولا بد أن تكون قديمة** عندهم. وإلا احتاجت إلى مادة أخرى. **وفي المباحث المشرقية**، إن ذلك الحادث تارة **يوجد عن تلك المادة كالأعراض**، وتارة **يوجد فيها** كالصور، وتارة **يوجد معها** كالنفوس الناطقة. (فإن قيل

قوله: **(لا بالقياس إلى الفاعل)** وإن كان صفة له بالقياس إلى الوجود والعدم.

قوله: **(وهو المادة)** فيه أنه إنما يتم إذا لم يجز حدوث صفة المجرد أو حدوث جوهر مجرد في جوهر مجرد مع أنهم بنوا عدم جوازه على أن كل حادث مسبوق بمادة.

قوله: **(ولا بد أن تكون قديمة)** بنفسها، أو باعتبار جزئها إن فسر المادة بالمعنى الأعم.

قوله: **(وفي المباحث المشرقية)** بيان للاتصال التام الموجب لجواز قيام إمكان الحادث بالمحل.

قوله: **(يوجد عن تلك المادة)** بأن يكون متقوماً بها، فيكون وجوده في نفسه هو وجوده فيها، فإمكانه هو إمكانه فيه، فإن مآل قولنا: البياض يمكن أن يوجد في الجسم، وقولنا: الجسم يمكن أن يوجد فيه البياض واحد.

قوله: **(وتارة يوجد فيها)** وإن لم يكن متقوماً بها، لكنه حال فيها محتاج إليها، فمآل وجوده في نفسه هو وجوده في المحل، فكذا إمكاناهما.

قوله: **(وهو المادة)** فيه بحث، لأنا لا نسلم أن المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور، لم لا يجوز أن يكون محل إمكان الحادث شيئاً له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول أو التدبير والتصرف، ولو كان تعلق الحلول. فلم لا يجوز أن يكون الحادث جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك، ولم يقم دليل على امتناع ذلك، وأيضاً قد نبهت على أن الموضوع قد يكون جوهراً غير جسماني، كعلوم العقول، فيبطل حينئذٍ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول؛ لاستلزام حدوثها سبق المادة.

قوله: **(وفي المباحث المشرقية)** تقوية لما سبق من تعميم المادة.

قوله: **(يوجد عن تلك المادة كالأعراض)** المراد بالمادة المحل لا الهيولى، وإلا فالحركة الأينية والوضعية مثلاً لا توجد من الهيولى، بل من الجسم.

الإمكان أمر اعتباري كما سبق، وأنتم معترفون به). **والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً**، فكيف تستدلون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه. (قلنا: المراد بهذا الإمكان) **الذي يستدل به على** وجود محله (هو الإمكان الاستعدادي، وأنه غير الإمكان الذاتي)؛ لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازم لماهية الممكن قائم بها، يستحيل انفكاكه عنها، كما مر، ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف، والقرب والبعد أصلاً، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنه أمر موجود من مقولة الكيف، قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به، وغيره لازم له وقابل للتفاوت. **ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال** بالإمكان الذاتي، فأراد توضيح المرام فقال: (وتحقيقه) **أي تحقيق**

قوله: (يوجد معها) بحيث يكون وجوده مشروطاً بوجودها، وإن لم يكن متقوماً بها، ولا حالاً فيها فيكون وجوده في نفسه هو وجوده معها، فكذا الإمكانان.

قوله: (الذي يستدل به إلخ) أي ليس المشار إليه بهذا الإمكان الإمكان المذكور في الاستدلال السابق، فإنه صريح في الإمكان الذاتي، حيث لم يستدل على تقدمه على وجود الحادث، واكتفى في وجوديته على الأدلة السابقة، وعلل صحة الاقتدار به، بل الإمكان المذكور فيما يستدل به المدعى، ولذا أورد صيغة المضارع، فهو جواب بتغيير الدليل.

قوله: (يوهم الاستدلال) أي يدل دلالة ظاهرة على هذه المقدمة الوهمية الكاذبة، لا أن

قوله: (والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً) أي موجوداً في الخارج، كما هو المدعى هاهنا، وأما استدعاؤها محلاً موجوداً في الجملة، ولو في الذهن، فقاعدة أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه، ثم الظاهر أن مفهوم الإمكان ثبوتي، وهو قابلية الوجود والعدم، لا سلبي كما يشعر به تفسيرهم إياه بسلب الضرورة، إذ لو كان سلبياً لكان قولنا: الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع، فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكناً، لاتصافه بهذا السلب، لا ممتنعاً، لأن اقتضاء العدم أمر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة؛ وهو باطل قطعاً، ولكون السلب المذكور لازماً لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به، فالحادث لا يتصف بالإمكان الذاتي قبل وجوده في الخارج، وفي الذهن، كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب. وأما إذا وجد في الذهن فيتصف به، ويقوم به إمكانه، فلا يلزم وجود أمر في الخارج يقوم به الإمكان الذاتي للحادث، هذا. ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالإمكان ولو كان أمراً سلبياً، بأن عدم ثبوت الممتنع في المبادئ العالية الكافي في اتصافه في الامتناع أمر محال، جاز أن يستلزم محالاً آخر، أعني عدم اتصافه بضرورة أحد الطرفين، وبسلبه أيضاً، فليتأمل.

قوله: (ثم إن ظاهر عبارتهم إلخ) خصوصاً قولهم الإمكان وجودي؛ لما مر من أدلة وجوده، وقد عرفت توجيهه.

كلامهم في هذا المقام: (أن الممكن إن كفي في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه الذاتي اللازم لماهيته (دام بدوامه)؛ **لأن الواجب تام في فاعليته**، لا قصور في فيضه، ولا بخل هناك، ولا تفاوت إلا من جهة القابل، فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كافٍ في قبول الفيض، لم يتصور تخلفه عنه، فكان دائم الوجود بدوام الواجب، كالمعلول الأول. (وإلا) وإن لم يكف إمكانه الذاتي في الصدور (احتاج إلى شرط) به يفيض الوجود من الواجب عليه، **(فإن كان) ذلك الشرط (قديماً** دام) الممكن (أيضاً) بدوام الواجب، وشرطه القديم، فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً. (وإن كان) ذلك الشرط (حادثاً) كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة، لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً **(احتاج إلى) حادث** (آخر)؛ إذ

دلالتها وهمية فلا يرد أن الدلالة المذكورة صريحة في تلك العبارة، وأن الظهور ينافي الإبهام.

قوله: (أي تحقيق كلامهم) لا تحقيق الإمكان الاستعدادي على ما يتبادر من قربه في الذكر، بناءً على أن التحقيق المذكور مشتمل على إثبات الإمكان الاستعدادي مع إثبات أنه قائم بالمدة.

قوله: (لأن الواجب تام إلخ) فلا شرط لتأثيره وفاعليته ولذا قال: إن الممكن إن كفى إلخ، ولم يقل: إن الواجب إن استجمع شرائط التأثير في الأزل إلخ. وبهذا سقط ما قيل: إن الشروط المتسلسلة شروط لفاعلية الواجب، فتكون قائمة به، فلا حاجة إلى محل مختص بالحادث.

قوله: (فإن كان ذلك الشرط قديماً إلخ) يعني أن ذلك الشرط لا بد أن يكون موجوداً، والموجود منحصر في القديم والحادث، فإن كان الشرط قديماً إلخ؛ وذلك لأن المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً لوجود الحادث باعتبار عدمه السابق، ولا باعتبار عدمه المستمر، لكونهما ازليين، فيكون باعتبار عدمه اللاحق، وذلك يستلزم كونه شرطاً باعتبار الوجود أيضاً. وبهذا سقط ما قيل: يجوز أن يكون شرطه أمراً معدوماً متجدداً فلا يكون قديماً ولا حادثاً، يوجد بعضها عقب بعض إلخ. فإن قلت: عدمه بعد الوجود لا يحصل إلاّ بزوال علة وجوده بتلك العلة فإن كانت موجودات صرفة يستلزم زوالها زوال الواجب؛ لاستناد الموجودات كلها إليه. وإن كانت مركبة من الموجودات والمعدومات، وكان زوالها بزوال المعدومات يلزم وجود الأمور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة: قلت: يجوز أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضى ذاته، فلا يحتاج إلى عدم علة وجوده.

قوله: (احتاج إلى حادث آخر) فيه بحث: لم لا يجوز أن لا يكون الشرط الحادث أمراً عدمياً؟ وإن نوقش في إطلاق الحادث على العدمي يقول: لم لا يجوز أن يكون شرط الحادث أمراً عدمياً متجدداً؟ وقد سبق أن التجدد لا يستلزم الوجود، لا يقال: العدم السابق أزلي، فلا يكون شرطاً للحادث، وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود؛ لتوقفه عليه فيعود المحذور؛ لأنا

لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً، أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً، وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً إلى حادث ثالث قبله، (وهلم جرا. فيتوقف كل حادث على حادث) إلى مالا نهاية له، (فهي) أي تلك الحوادث المترتبة (إما موجودة معاً وهو باطل؛ لما سيأتي) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعاً، أو وضعاً مع كونها موجودة معاً، (**ولأن ذاك المجموع**) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (يحتاج)؛ لكونه حادثاً (إلى شرط آخر) حادث أيضاً، لما عرفت. (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلاً) في المجموع؛ **لأنه من جملة الحوادث المترتبة**، وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء، (**وخارجاً**) **عن ذلك المجموع أيضاً**؛ لكونه شرطاً له سابقاً

قوله: (**ولأن ذلك المجموع**) يعني إذا كانت تلك الحوادث موجودة معاً، كان هناك مجموع في الخارج حادثٌ، لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء، موصوفٌ بحدوث مغاير لحدوث الجزء؛ لكونه معللاً به. فاندفع ما قيل: إنه ليس في الخارج إلا الآحاد المستند بعضها إلى بعض، ولا مجموع هاهنا، لأن مغايرة الكل المجموعي لكل واحد بديهي، وكذا ما قيل: إن هذا الدليل جار في صورة التعاقب أيضاً، أو نقول: تلك الحوادث المتعاقبة حادثة، فيحتاج إلى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها؛ إذ ليس في الخارج في صورة التعاقب في شيء من الأزمنة إلا حادث واحد مشروط بحادث سابق عليه، ومجموعها ممتنع الوجود في الخارج فكيف يحتاج إلى شرط حادث.

قوله: (**لأنه من جملة الحوادث المترتبة**) وبهذا اندفع ما توهم من أنه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجاً من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بحادث آخر، فإن اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بحادث آخر خارج عنه، وهلم جراً، فلا يلزم دخول ذلك الشرط في شيء من المجموعات. ووجه الدفع ظاهر لأنا أخذنا جميع الشروط التي يتوقف عليها وجود الحادث.

قوله: (**وخارجاً عن ذلك المجموع**) فيه بحث، لأن اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفاً وجوده على حادث آخر، كيلا يلزم قدمه بسبب استناده إلى الواجب القديم، وأما أن ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجاً عنه فكلاّ، فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزأيه، وهو ما عدا الشرط الأخير الذي يتصل بوجوده وجود الحادث المفروض

نقول: فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعين. فإن قلت: ذلك الأمر العدمي يستدعي أيضاً محلاً، وإلا تساوت النسبة، كما سيأتي. قلت: لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فإن قلت سيجيء أن الشرط مقرب ولا قرب في المعدوم المحض قلت: سيجيء أيضاً ما في حديث القرب.

قوله: (**ولأن ذلك المجموع إلخ**) قيل: هذا إنما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير

عليه، (وأنه محال. وإما متعاقبة) في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض، **(ولا بد له) أي لذلك المجموع (من محل يختص به)** أي بالحادث المفروض أولاً. (وإلا) وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك، (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحادث دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح)، **فإنه إذا لم يتعلق** المجموع بمحل أصلاً. أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته إلى حادث معين كنسبته إلى غيره، فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به، **(فإذن له) أي لذلك المحل (استعدادات** متعاقبة، كل واحد منها مسبوق بآخر، لا إلى نهاية، وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط للاحق)،

أولاً، وحدوث ما فوق الشرط الأخير بواسطة حدوث مافوقه بواحد، وهلم جراً، وسيجيء تحقيق هذا البحث إن شاء اللّه تعالى.

قوله: (فإنه إذا لم يتعلق إلخ) هذا بناء على ما قالوا: من أن نسبة المباين إلى جميع الأشياء على السوية، لكنه مبحوث فيه: إذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث، وإن لم يكن في محل، أو كانت في محل لا اختصاص له بذلك الحادث.

قوله: (فإذن له إلخ) فإن قلت: بعد ما ثبت أن لتلك الحوادث محلاً يختص بالحادث، ثبت أن الحادث مسبوق بالمادة، فلا حاجة إلى هذه المقدمات. قلت: لا نسلم ذلك؛ لأن ذلك المحل يجوز أن تكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده، فلا بد من إثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فتكون موجودة، فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث، فلا يكون محلها ماهيته.

لوجودات الشروط، وليس كذلك. وسيذكر الشارح في بحث إبطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام.

قوله: (ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه: لو ثبت أنه لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض أولاً على أحد الأنحاء المذكورة في المباحث المشرقية، لتم مطلوبهم بلا حاجة إلى سائر المقدمات، ولا يكون الاستدلال أيضاً بالإمكان الاستعدادي. والجواب: أن ثبوت المحل للمجموع على أحد الأنحاء المذكورة إنما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالإمكان الاستعدادي؛ إذ الثابت بدونها أن له محلاً، وأما أن ذلك المحل موجود كذا، إما كذا وإما كذا، فبسائر المقدمات؛ فتأمل.

قوله: (كنسبته إلى غيره) فيه منع؛ لأن تلك الأمور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز أن تكون أموراً قائمة بأنفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة.

قوله: (أي لذلك المحل استعدادات) فإن قلت: لم لم يعتبر في جانب الفاعل إمكان

وإن كانا بحيث لا يجتمعان معاً في الوجود، (ومقرب للعلة الموجدة) القديمة (إلى المعلول) المعين (بعد بعدها عنه)، ومقرب لذلك المعلول إلى الوجود، ومبعد له عن العدم. فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه، فخروج كل واحد منها إلى الوجود يقرب الفاعل القديم إلى التأثير في ذلك الحادث تقريباً متدرجاً، حتى تصل النوبة إليه فيوجد. (وهو) أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالإمكان الاستعدادي) لذلك الحادث، (وإنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد)، والقوة والضعف. (فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له، ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف)، (والنفي المحض). فإذن هو أمر وجودي، ومحله (الموجود أيضاً) هو المادة. وهذا (الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي) مبني على أصلهم الفاسد، (وهو نفي القادر المختار)، والقول بالإيجاب؛

قوله: (وأنه أمر موجود) هذا ما ذهب إليه المتأخرون، حيث جعلوا الاستعداد قسماً رابعاً من الكيفيات واستدلوا عليه بما ذكر في المتن من أنه قابل للشدة والضعف، والمعدوم لا يكون كذلك. وفيه أن قبوله لهما ليس إلاّ واجباً منتزعاً من قرب فيضانه من العلة، وبعده عنها بحسب تحقق الشروط. كيف ولا دليل على أن في النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة لها إلى قبول الصور المتواردة عليها، بل التحقيق أن الإمكان الاستعدادي هو الإمكان الذاتي مقيساً إلى قرب أحد طرفيه، بحسب تحقق الشروط، فالمغايرة بالاعتبار وإذ كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به، ولا حاجة إلى المحل. ولو سلم أنه موجود فاللازم أن يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث، ولو سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذي فسروها، لجواز أن يكون جوهراً مجرداً محلاً لجوهر مجرد حادث، ولم يقم دليل على امتناعه، أو محلاً لعرض حادث كالعقول والنفوس لأعراضها. ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله؛ إذ يبطل حينئذٍ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل: أن العقول كمالاتها بالفعل إذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال القدماء الاستعداد وإن لم يكن موجوداً، إلا أنه عبارة عن التغير من حال إلى حال، وليس ذلك في جانب الفاعل، فهو في جانب المعلول. والتغير في المعدوم الصرف محال، فلا يكون في الحادث، فلا بد له من حال آخر. ويرد

استعدادي بالنسبة إلى الفعل والإيجاد؟ قلت: لأن التفاوت ليس في الفاعلية؛ إذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداءً، وإن أمكن أن تعتبر بالعرض بالنسبة إلى الفاعل.

قوله: (مبني على أصلهم الفاسد) وأيضاً لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج، لتحتاج إلى محل موجود فيه. نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب، لكن ذلك أمر عقلي لا

بناءً على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات، فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل. وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء **بمجرد إرادته. ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به** لا وجود له في الخارج، وقال: الإمكان **أمر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي**، فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي

عليه مع ما سبق أنه يجوز أن يكون التغير في جانب الفاعل لا بأن يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية، بل بأن يصير فاعلاً بانضمام أمر حادث إليه، كوضع معين مثلاً يكون معه علة تامة للحادث من غير أن يكون له مادة مستعدة.

قوله: (وهو نفي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك، يخصص كل منهما بإرادته، فلا يرد أن الحكماءَ قائلون باختياره تعالى بمعنى: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، إلا أن مقدم الشرطية الأولى لازم الوقوع؛ لكون المشيئة أعني العناية الأزلية لازمة لذاته.

قوله: (بمجرد إرادته) يعني أن المخصص لوقوع بعض الأشياء في وقت دون وقت هو الإرادة، سواء قلنا بقدم تعلقها، أو بحدوثها، كما مر سابقاً تحقيقه.

قوله: (ومنهم من اختار إلخ) وهو المحقق الطوسي.

قوله: (أن الإمكان الذي استدل به) وهو إمكان وجود الحادث بعد عدمه.

قوله: (أمر عقلي) لأنه هو الإمكان الذاتي مقيساً إلى الوجود المسبوق بالعدم.

قوله: (لكنه يتعلق بشيء خارجي) أي بشيء موجود في الخارج، لأن إمكان وجود الشيء بعد العدم يقتضي إمكان تبدله من حال إلى حال؛ بناء على زيادة الوجود على الماهية، والمعدوم يمتنع اتصافه بتبدل الأحوال، فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته، بل موضوعه التغير من حال إلى حال. وإنما يجري عليه باعتبار وجوده فيه، فيقال: البياض يمكن أن يوجد في الجسم، وهذا لا ينافي اتصافه بالإمكان الذاتي المطلق في نفسه؛ لأنه يتصف به الماهية في الذهن إذا لوحظ بالقياس إلى الوجود والعدم، بخلاف القديم، فإنه لكونه موجوداً دائماً يتصف بإمكان وجوده بالنظر إلى ذاته دائماً. وهذا معنى قوله: ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود إلخ. فالإمكان كالعمى والتقدم في أنه ليس شيء منهما موجوداً في الخارج، لكنه يستدعي محلاً موجوداً في الخارج. وبهذا البيان تم المقصود إلا أن في كلامه ترك ما يعني وهو إثبات أنه متعلق بأمر خارجي. وأما قوله: فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي إلخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب:

تحقق له في الأعيان. كيف وإنها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة، ولا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنتسبين فيها. وبالجملة، إذا تحقق شرط من شروط الوجود ترجح على العدم بالنظر إليه، وإذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة إلى الأول، وهكذا. فإن أريد بالقرب وبالبعد هذا المعنى، فهو لا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج، بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج إذا وجد في الذهن. وأما إذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذٍ لا موصوف، ولا اتصاف. وإن أريد أمر آخر فلا دليل على ثبوته.

ليس هو بموجود في الخارج؛ إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج. ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه **وفيه بحث، لأن تعلقه** بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي، فلا يدل على وجوده في الخارج. (**وأما المدة**: فلوجهين: الأول **أن هذه الاستعدادات**) المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض تقدماً لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث، وهو المطلوب. وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية، وقد عرفت بطلانها. **وقد يجاب** أيضاً بأن هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان، وليس للزمان زمان. وربما تفصوا عن هذا الجواب **بأن القبلية والبعدية** اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات، **ولغيره بواسطته، ألا ترى أنه إذا قيل**:

ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج، وله إمكان آخر يعتبره العقل، وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل. والمقصود: دفع ما أورده الإمام من أن الإمكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً، والأول محال لكونه وصفاً لغيره، والثاني محال لأنه يلزم أن يكون للإمكان إمكان.

قوله: (وفيه بحث لأن تعلقه إلخ) قد ظهر لك اندفاعه بما حررناه لك؛ لأن التعلق الذهني إنما هو للإمكان الذاتي المطلق، أعني سلب ضرورة الطرفين، دون إمكان الحدوث أعني إمكان وجوده بعد العدم.

قوله: (وأما المدة إلخ) لما كان المعتبر في الحدوث الزماني سبقه العدم على الوجود، وهي لا تستدعي أن يكون بالزمان؛ لجواز أن يكون بذاته كما ذهب إليه المتكلمون، كان المطلب نظرياً، فما قيل: إنه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبق المدة لا يحتاج إلى دليل وهم.

قوله: (وقد يجاب إلخ) أي لا نسلم قولكم: فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث.

قوله: (بأن القبلية والبعدية إلخ) فالتفريع المذكور ليس باعتبار أن التقدم الزماني مطلقاً يقتضي ذلك، بل لكونه في ما عدا الزمان.

قوله: (ولغيره بواسطته) أي عارضتان لغير الزمان بواسطته، فهو واسطة في العروض.

قوله: (أن هذه الاستعدادات إلخ) فيه بحث لأن هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء، كما سيشير إليه في آخر المقصد؛ إذ النزاع في سبق كل شيء بأمر موجود،و وأما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به.

قوله: (ألا ترى أنه إذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لأن ما ذكر لو سلم لدل على أن القبلية والبعدية عرضان أوليان للزمان، بمعنى عدم الواسطة في الإثبات، والمطلوب عدم الواسطة في

ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمر، **واتجه أن يقال: لماذا؟ فإذا** أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان، وهذه في خلافة شخص آخر، **وتلك الخلافة متقدمة على هذه، اتجه السؤال أيضاً**. فإذا قيل: خلافة فلان كانت في العام الأول، وخلافة غيره في هذه السنة، **لم يتجه** أن يقال: لم كان العام الأول متقدماً على هذه السنة، وعلى هذا: فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان، فذاك. وإلاّ فلا بد من زمان يقارن كلاً من المتقدم والمتأخر. الوجه (الثاني: إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة)؛ إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده، (**والتقدم** ليس نفس

قوله: (اتجه أن يقال لماذا؟) أي ما السبب في عروض التقدم لإحداهما على الأخرى.

قوله: (وتلك الخلافة متقدمة على هذه) فيكون ما يقارن إحداهما متقدماً بالعرض على ما يقارن الأخرى.

قوله: (اتجه السؤال أيضاً) أي السؤال عن سبب العروض.

قوله: (لم يتجه إلخ) أي لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لأحدهما على الآخر، وذلك ظاهر. وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الأذكياء من أن التنوير المذكور إنما يدل على انتفاء الواسطة في الإثبات، وهو لا يقتضي انتفاء الواسطة في الثبوت، ولو سلم فاللازم عدم الواسطة في الثبوت دون العروض، والمطلوب هو الثاني، كما صرح به الشارح قدس سره، ولو سلم فانقطاع السؤال إنما هو لاعتبار التقدم في مفهوم العام الأول، حيث قلتم: كان في العام الأول، لا لكونه وصفاً ذاتياً له، ولا يحتاج إلى الأجوبة التي هي أوهن من نسيج العنكبوت عند النقاد.

قوله: (والتقدم إلخ) إنما احتيج إلى إثبات مغايرة التقدم للطرفين، مع أن مغايرة النسبة لطرفيها بديهية؛ لأن المقصود إثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج، والنسبة لا تقتضي تلك المغايرة ألا ترى أن النسبة في قولنا: زيد موجود عند الأشعري مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع أنه لا تغاير بين الطرفين في الخارج فضلاً عن مغايرة النسبة لهما.

الثبوت، وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بآنية التقدم، لا لميته، وإلا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان، بل يصح أن يقال: لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة؛ إذ ليس عند العقل بالنظر إلى ذاته ما يمنع هذا السؤال. ثم إن تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الآنية لكل أحد؛ لدلالة اللفظ على ذلك، دون سائر الحوادث. وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان لا قبله، إذ كان المطلوب معرفة آنية التقدم لا لميته، ولا يخفى أنه لا يدل على مطلوبهم. وأما مايقال من أن السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار أمر آخر معه، أوجب أن يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً؛ لأن لها أيضاً قبلية لا يجامع معها القبل البعد، وقد صرحوا بأنه سبق ذاتي، فمما لا يلتفت إليه؛ إذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة أو غيرها، ألا يرى أن العقل الأول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة أيضاً؛ لقربه من المبدأ الأول.

وجوده؛ لعروضه للعدم)، **ويستحيل** أن يكون وجود الشيء عارضاً لعدمه، (**ولا نفس عدمه؛ لأن العدم قبل**) أي قبل الوجود (كالعدَم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم، (وليس قبل كبعد)، لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية. ولا شك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك، أعني نفس العدم. (**فإذن هو**) أي التقدم (**أمر زائد**) على وجود الحادث وعدمه، وموجود في الخارج؛ لأنه نقيض اللاتقدم العدمي، **لصدقه على الممتنعات**، وليس أمراً مستقلاً بذاته بل لا بد له **من محل** موجود يقوم به ويكون معروضاً له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (**وجوابه أنا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً، فإنه يعرض للعدم، كما اعترفت به**) حيث قلت: عدم الحادث متقدم على وجوده، (والوجودي لا يعرض للعدم) بالضرورة، وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجوداً خارجياً، (بل هو أمر اعتباري)، فلا يقتضي معروضاً موجوداً في الخارج، ولما أمكن أن يقال: كون التقدم أمراً ثبوتياً مما يشهد

قوله: (**ويستحيل إلخ**) وإلا لكان الشيء موجوداً ومعدوماً معاً؛ لأن الصفة الثبوتية تقتضي وجود الموصوف.

قوله: (**أمر زائد إلخ**) إذ لا يجوز أن يكون جزءاً لأن النسبة يمتنع أن تكون جزءاً لأحد الطرفين، وإلا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة، ولذا لم يتعرض لنفيه.

قوله: (**لصدقه على الممتنعات**) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن اتصاف المعدوم به، كما مر غير مرة. فاندفع ما قيل: إنه لا يدل على كونه عدمياً إلا إذا ثبت أنه لا يصدق إلا على الممتنعات وهو ممنوع.

قوله: (**من محل**) فيمتنع أن يكون محله عدم الحادث، ومن هذا ظهر وجه التعرض، لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب.

قوله: (**كما اعترفت به**) وما قيل: أن ما اعترف به عروضه له بالتبع، لا بالذات: فخارج عن قانون المناظرة؛ لأنه مناقشة فيما هو تأييد لسند المنع.

قوله: (**ولا نفس عدمه لأن العدم قبل إلخ**) فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التقدم عدماً مأخوذاً بوصف الاتصال بالوجود قبلاً؟ قلت: لأن مطلق الاتصال، وكذا الاتصال بطريق التأخر لا يكفي، والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم؛ إذ تغيير العبارة لا يجدي، فننقل الكلام إليه فتأمل.

قوله: (**وجوابه: أنا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً، فإنه يعرض للعدم**) قيل: عروضه للعدم ليس عروضاً حقيقياً، بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي، أعني الزمان، وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته، فالسند لا يستلزم المنع، وسيأتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان إن شاء الله تعالى.

به البداهة، أجاب بقوله: (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الوهم) ببديهته دون العقل، (وحكمه) في المعقولات الصرفة (مردود، كما في تحيز الباري)، فإن الوهم يحكم ببديهيته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة، (و) كما في (كون كل مرئي مقابلاً) للرائي (أو في حكمه)، كما في الأمورالمشاهدة في المرآة، وهذان الحكمان باطلان، لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلاً، وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها، فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل. فإن قلت: هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل، فلا بد لها من معروض ذاتي هو الزمان. قلت: **هذا مسلم** لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج، بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لما هو اعتباري.

قوله: (هذا مسلم) أي أنه لا بد له من معروض ذاتي، لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض؛ لجواز أن يكون عدم ذلك الحادث، فلا يصح حكمه بأنه هو الزمان. وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل، بعد تسليم أن معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولا يهمنا بيان كونه موجوداً في الخارج، فإنه مطلوب آخر مذكور في مقامه.

[المرصد الرابع: في الوحدة والكثرة]

فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية. (وفيه مقاصد):

[المقصد الأول: الوحدة تساوق الوجود]

(الوحدة تساوق الوجود) أي تساويه، فكل ماله وحدة **فهو موجود في الجملة**، (وكل موجود له **وحدة**) **ما** (حتى الكثير) الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة، إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة، (فإن العشرة) المخصوصة مثلاً عشرة، (واحدة من العشرات، وهو) **أي اتصاف الكثير بالوحدة** (لا يمنع تقابلهما) أي تقابل الوحدة الكثرة، (**فإنهما لم يعرضا لشيء واحد**. نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير) الذي عرض له الكثرة، ولا استحالة في عروض

قوله: (**فإنهما من الأمور إلخ**) تعليل لإيرادهما في مرصد على حدة مع كونهما من لواحق الماهية، ولذا ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية، وليس المقصود بيان كونهما من الأمور العامة، فإنه مذكور في تعريف الأمور العامة بما لا مزيد عليه.

قوله: (**والذهنية**) ذكره استطراداً كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها، وإلا فلا دخل له في كونهما من الأمور العامة.

قوله: (**في الجملة**) أي خارجاً أو ذهناً.

قوله: (**وحدة ما**) أي حقيقية أو اعتبارية.

قوله: (**أي اتصاف الكثير بالوحدة**) أي بتوسط ملاحظة الكثرة معه، كما يدل عليه قوله، فإن العشرة المخصوصة إلخ، فلا يرد أن اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد، فكيف لا يمنع تقابلهما. ثم إنه كما يمتنع اجتماع المتقابلين بالذات في محل واحد

قوله: (**فهو موجود في الجملة**) أي إما في الخارج أو في الذهن، فلا يرد أن الكلي الطبيعي له وحدة وليس بموجود.

قوله: (**فإنهما لم يعرضا لشيء واحد إلخ**) فإن قلت: لهذا الكلام محل غير ما ذكره الشارح، لا يحتاج فيه إلى هذه التطويلات المذكورة، ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء، وهو أن اللام لام الأجل، والسبب، لاصلة العروض، أي لم يعرضا لأجل شيء واحد، بل عروض الوحدة لأجل الكثرة. قلت: يأباه قول المصنف لا الكثير، فإن المفهوم منه على ذلك المحمل أن الكثرة تعرض لأجل الكثير، وإلا للغا هذا النفي، ولا معنى لأن يقال: عروض الكثرة لأجل الكثير. اللهم إلا أن يقال: معناه يعرض الكثرة للكثير لأجل نفسه أي لذاته.

أحد المتقابلين للآخر، إنما المحال عروضه لمعروض الآخر، فالعشرية عارضة للجسم مثلاً، والوحدة عارضة للعشرية، فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعاً من تقابلهما. فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة، فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة، كما اعترفتم به. قلت: **المراد من عروض الوحدة للكثرة** أنها عارضة لذات الكثير، مع **ملاحظة صفة الكثرة** بخلاف الكثرة؛ فإنها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة. وبعبارة أخرى ذات الكثير **من حيث التفصيل** معروضة للكثرة، ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة، ولا استحالة في عروض المتقابلين

كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لأنه يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات، فلا يرد أن الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمتنع اجتماعهما.

قوله: (المراد إلخ) فمعنى قوله: عرض الوحدة للكثرة أن للكثرة مدخلاً في عروضها، حتى لو لم يلاحظ اتصافه بالكثرة لم تعرضه الوحدة. وما قيل: إن اللام في قوله: لم يعرضا لشيء واحد لام الأجل، فيكون مآل قوله: لا للكثرة لا لأجل ذاته، فلا حاجة إلى التطويل الذي ذكره الشارح قدس سره، ولا يرد الاعتراض الآتي فوهم محض؛ لأن اختلاف سبب المتقابلين لا يؤثر في جواز اجتماعهما، بل لا بد في ذلك من اختلاف المحل ذاتاً أو اعتباراً.

قوله: (ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ: الصفة إشارة إلى أنه لا بد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به، فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لا ذات الكثير في نفسه، ولا مقيداً بالكثرة موصوفاً بها، وإلا لزم اجتماع المتقابلين.

قوله: (من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر اتصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الإجمال بأن يعتبر اتصافه بها، فمآله هو الجواب الأول، لا فرق بينهما إلا بالتعبير، وليس المراد بالتفصيل والإجمال أن يدرك ذلك الكثير مفصلاً، وأن يدرك مجملاً، على قياس ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود، حتى يرد أن الاختلاف بالتفصيل والإجمال راجع إلى الاختلاف في الإدراك دون ذات المعروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى.

قوله: (المراد من عروض الوحدة للكثرة إلخ) لا يخفى أن سياق كلامه على أن اللام صلة العروض، فإرادة هذا المعنى على هذا التقدير إنما يصح بحمل الكلام على المسامحة، واعلم أن هذا الجواب أقرب من الجواب الثاني الذي أشار إليه بقوله: ولنا أن نقول إلخ، ولذا قدمه، وإن كان الجواب الثاني الصق بعبارة المتن. فعلى الأول يكون معنى قوله: حتى الكثير أن الكثير من حيث هو كثير أي مع ملاحظة صفة الكثرة. وقوله: فإنهما لم يعرضا لشيء واحد أي من جهة واحدة. وقوله: عرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة، لا للكثير الذي يلاحظ تفصيله، فيكون المآل إلى حيثية الإجمال والتفصيل، وأما على الثاني فالأمر ظاهر.

لشيء واحد من جهتين. **ولنا أن نقول**: الوحدة عارضة للكثرة بالذات، وللكثير بالعرض، (**ولأجل ذلك**) التساوي الذي بينهما (ظن بعضهم أنها) أي الوحدة (نفس الوجود)، **فتكون** الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصية الثابت **لكل موجود معين**. (ويبطله: أنه لو كان الوجود) الشخصي (نفس الوحدة) الشخصي (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (إعداماً) لذلك الجسم المشخص، وإيجاداً لجسمين آخرين إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة **فيبطل** الوجود المخصوص (وإنه) أي كون التفريق إعداماً (باطل، إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر **إعداماً له وإيجاداً لبحرين آخرين** ضرورة، والمجوز لذلك) بناء على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز، (**مكابر) لمقتضى عقله**، (لا يخاطب) ولا يناظر. **وإنما جوزه** من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها، فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك

قوله: (**ولنا أن نقول إلخ**) فمعنى قولنا: كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو بالعرض، وإنما أخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف، لأن القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير، وإنما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به، فمعنى قولنا الكثير واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان.

قوله: (**ولأجل ذلك إلخ**) ليس منشأ الظن مطرداً، فلا يرد أنه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم.

قوله: (**فتكون إلخ**) زاد هذا التفريع ليتوجه الإبطال المذكور.

قوله: (**فيبطل إلخ**) بناء على فرض الاتحاد بينهما.

قوله: (**مكابر لمقتضى عقله**) فإن العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والإعدام، فإن من يقول: أعطني ماء من هذا الكوز ليس مقصوده أعدم ذلك الماء وأوجد ماء آخر.

قوله: (**وإنما جوزه إلخ**) بيان لمنشأ التجويز تتميماً للكلام، وليس غرضه دفع كون التجويز المذكور مكابرة، فإنه لا يندفع بذلك.

قوله (**لكل موجود معين**) قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها.

قوله: (**إعداماً له وإيجاداً لبحرين آخرين**) قيل: يمكن حمل كلام المصنف على أن التفريق حينئذ يكون إعداماً بالكلية وإيجاداً لبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الأول، وإلا فالباقي فرضاً أعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة، فعلى تقدير أن تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي أن يتقدم هو أيضاً، فيطابق كلامه مذهب الحكيم، وليس بشيء لما سبق إليه الإشارة من أن الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة، لا بالوحدة الشخصية لها. فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى في البحر المشقوق، على أن قوله: والمجوز إلخ يأبى عنه نوع إباء.

الهوية الانفصالية، ووجد هويتان أخريان اتصاليتان، **والموجود في الحالتين** معاً هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها، ولا انفصال. بل تجامع كلاً منهما، وهي هي. **وهذا الدليل بعينه يدل** على أن الوحدة ليست عين التشخص، فإن الجسم البسيط الواحد إذا جزئ زالت وحدته **دون هويته الشخصية**، وإلا كان التفريق إعداماً، ويدل عليه أيضاً **أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص**. (وأيضاً **فالوجود** يجامع الكثرة، والوحدة لا تجامعها). **ومعنى ذلك** مافصله بقوله: (فالكثير من حيث هو كثير) أي **من حيث تلاحظ كثرته** وتفصيله (موجود ليس) **من هذه الحيثية** (بواحد،

قوله: (**والموجود في الحالتين إلخ**) كيلا يكون التفريق إعداماً بالكلية، كما لزم ذلك للنافين للهيولى القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهري فقط، ولا يخفى على المنصف أن التفريق كما أنه ليس إعداماً بالكلية ليس إعداماً باعتبار بعض الأجزاء، فإن العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق، إلا أنه زال منه الوحدة، وعرض له الكثرة.

قوله: (**دون هويته الشخصية**) بناء على أن الوحدة ليست من المشخصات، وإذا قال الحكماد ببقاء هيولى العناصر بالتشخص مع تكثرها باعتبار الأجسام العنصرية.

قوله: (**أن الأمور لكلية**) أي المفهومات الموصوفة بالكلية في أنفسها موصوفة بالوحدة دون التشخص إذ تشخصها بعد عروض المشخصات.

قوله: (**وأيضاً فالوجود**) عطف على قوله: يبطله بتقدير الفعل، والفاء زائدة.

قوله: (**ومعنى ذلك**) إنما قال: ذلك لأن ظاهر قوله: فالوجود إلخ يقتضي تحقق الوجود بدون الوحدة وعدم المساوقة بينهما.

قوله: (**من حيث تلاحظ كثرته**) أي يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به، فلا ينافي ما مر من قوله: عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة، فإن المراد به كما سبق أنها عارضة له إذا أخذ الكثير مع صفة الكثرة.

قوله: (**وليس من هذه الحيثية**) أي من حيث كونه موصوفاً بالكثرة بواحد، وإلا لزم اجتماع

قوله: (**وهذا الدليل بعينه يدل إلخ**) هذه الدلالة على زعم المصنف، وإن كان غير مرضي عند الشارح كما سيشير إليه قوله: بناء على مجرد استبعاد، وقوله: إنما جوزه من جوزه إلخ.

قوله: (**موصوفة بالوحدة دون التشخص**) أي الأمور الكلية من حيث إنها أمور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما يقال: إن الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية، فلا محالة يتصف بالتشخص. ووجه الاندفاع: أنها من حيث الوجود في الذهن وإن كانت جزئية ومتشخصة، لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية. وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون التشخص. وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز أن يكون التشخص فيما وجد عيناً للوحدة ولا يلزم منه أن يكون كلما وجد أحدهما وجد الآخر. فاعتبر الوجود فإنه عين ذات الباري تعالى مع أنا نتصف بالوجود لا بذات الباري تعالى. نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك، أو

وذلك دليل التغاير) إذ لو كانا متحدين لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة، (وهي) أي الوحدة (**مغايرة للماهية**) **زائدة عليها**؛ (لأنها) أي الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة، و) إذا أخذت (مع الوحدة تأباها)، فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزأها، على قياس ما مر في بحث الوجود. (والكثرة) أيضاً (غير الماهية)، بل زائدة عليها (لمثل ذلك)؛ فإن الماهية كالإنسانية مثلاً من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها. (و) الكثرة (غير الوجود، وإلا يلزم كون الجمع إعداماً) فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة، وجعلت في ظرف واحد، فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضاً، فيلزم إعدام تلك الأجسام، وإيجاد جسم واحد، وأنه باطل، والمجوز مكابر. **وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة، لأنهما بديهيتان** بمثل ما مر في الوجود، فإن تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة، وأيضاً فإن كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه، وكان في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود **نوع إشعار** ببداهتها، على قياس بداهته، **وقس حال الكثرة على حال الوحدة، وقد يقال: الوحدة**

المتقابلين بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أي مجموعهما.

قوله: (**زائدة عليها**) أي المراد المغايرة في الصدق، لا في المفهوم، لأنها بديهية.

قوله: (**لأنهما بديهيتان**) وهو المذهب المختار عند الجمهور، وإن نوقش في أدلته.

قوله: (**نوع إشعار**) بناء على أن المتساوقين يشتركان في أكثر الأحكام.

نقول: المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية. وجوابه: أن المنفي هاهنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص أمراً واحداً، وتحقق إحداهما بدون الأخرى في موضع يدل على هذا النفي، إذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه، نعم قد يتحد أمر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه، لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص، فإن الإنسان يتحد مع زيد ومع عمرو، ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر، وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك المعنى، على أن عين ذات الباري تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص، وليس لنا ذلك.

قوله: (**وهي مغايرة للماهية**) المراد بالماهية غير الهوية، وبالوحدة الوحدة الشخصية، فحينئذٍ لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلاً الكثرة وإن أخذت مع الوحدة الجنسية. نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة، فتأمل.

قوله: (**وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة إلخ**) فيه بحث؛ لأن ما مر في الوجود ليس بمرضي المصنف، بل نقل عن البعض القول بالبداهة وأدلته، ثم أجاب. اللّهم إلا أن يقال: تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته، وبطلان الأدلة لا يستلزم بطلان المسألة.

قوله: (**وقس حال الكثرة على حال الوحدة**) فإن الكثرة جزء من عدم كثرتي المتصور بالبديهة.

أعرف عند العقل من الكثرة، والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة، فإن النفس تدرك أولاً جزئيات ترتسم صورها في آلاتها، ثم تنتزع من **تلك الجزئيات المتكثرة** صورة كلية **واحدة** ترتسم في العقل، أي في ذات النفس، **فالوحدة** عارضة لما هو حاصل في

قوله: (وقد يقال إلخ) يريد أن النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها، فإذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات، ففي هذه الحالة الملتفت إليها إنما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال، ولا ملحوظة معها عوارضها التي تلحقها؛ لأن ما يلحق الشيء باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن، فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة، لما أنهما من العوارض الذهنية عند المحققين، ثم إذا تنبهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفتت إليها ولاحظها من حيث إنها متكثرة؛ لامتناع التنبه المذكور بدون تلك الملاحظة، وأدركت الأمر المشترك بينها فحينئذٍ حصل عنده الأمر الواحد من حيث إنه واحد ضرورة أنها أدركته من حيث إنه مشترك بينها، فالنفس الناطقة أدركت أولاً معروض الكثرة من حيث إنه معروضها؛ بتوسط الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه، وحصل عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنه الإجمالي بالذي هو أقوى من العلم الكسبي في الأمور الحقيقية؛ على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات، ثم بعد ذلك أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث إنه معروضها؛ لكونه كلياً مرتسماً في ذاتها، وحصل في ضمن تلك الوحدة المرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك، فعلى الطريقة التي جبلت النفس في إدراك الأشياء عليها كانت الكثرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات اظهر، أي أسبق حصولاً من الوحدة الكلية، والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثرة، وبهذا التقرير اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين، وإن شئت تفصيلها فارجع إلى تعليقنا على حواشي شرح حكمة العين.

قوله: (أعرف) أي أسبق في المعرفة، كقولهم: المعرف يجب أن يكون أجلى من المعرف.

قوله: (من تلك الجزئيات المتكثرة) أي الملحوظة من حيث إنها متكثرة، ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثرة ملاحظة الوحدة؛ لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار تقومها بالوحدات.

قوله: (واحدة) أي ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت.

قوله: (وقد يقال: الوحدة أعرف عند العقل إلخ) فيه بحث مشهور، وهو أنه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة، وكما أن الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة، كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً، فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس، وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال، ولا ما يتفرع على هذا التخصيص. فإن قلت: الكثرة وإن عرضت لما في النفس، لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة؛ لأن الوحدة مبدأ للكثرة. قلت: هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال، فلا بد أن تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً.

النفس، والكثرة عارضة لما هو في الآلة، والمدرك للكل هو النفس ليس إلا. فإذا اعتبرت من حيث إنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها، وإذا اعتبرت من حيث إنها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين، **سواء أخذا كليين أو جزئيين**. قالوا: **فيجوز التنبيه** على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها، إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة، ومنها وجودها، كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس، بل لا يبعد أن يقال: تعريف الكثرة بها **تعريف حقيقي**.

[المقصد الثاني: تعريف الكثرة واختلاف الحكماء فيها]

(قد اختلف **في وجودهما فأثبته الحكماء**، وأنكره المتكلمون، وقد اطلعت)

قوله: (فالوحدة إلخ) أي من حيث إنها مدركة، وكذا في قوله: والكثرة عارضة.

قوله: (سواء أخذ كليين) أما الكليان فإن الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للأمر الكلي المشترك، والكثرة الكلية إنما تحصل بعد ملاحظة الأمور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث إنها متكثرة، وأما الجزئيتان فلأن الكثرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها؛ لعدم الالتفات إليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور.

قوله: (فيجوز التنبيه) إشارة إلى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكنه الإجمالي.

قوله: (تعريف حقيقي) لأنه تعريف بالجزء، وإن كان غير محمول.

قوله: (في وجودهما) أي في وجود أفرادهما في الخارج بمعنى أن بعض أفرادهما موجودة في الخارج وهي القائمة بالموجودات الخارجية، إذ لا شيء من أفرادهما بموجودة فيه، بل هي

قوله: (سواء أخذ كليين أو جزئيين) أي سواء أخذ العارضان. قيل: يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس. أن يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض. اللهم إلا أن يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر، وإن حقق في موضعه أن الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة، والاعتبارات الكلية، لا أعيانها الشخصية. وأيضاً يلزم جواز ارتسام الكلي في الآلات بثبوت معروض الكلية فيها، مع أنه مخالف لما تقرر عندهم. وأجيب بأن المراد ليس إلا أن الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب، وإنما المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع.

قوله: (فأثبته الحكماء) يناقضه ما سيصرح به، من أن تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة؛ لأنها عدمية. والظاهر أن المثبتين بعض الحكماء، والنافين بعضهم، وهم الذين قالوا:

أنت فيما مر (**على المأخذ**) **من الجانبين**، فيقال من جانب المثبت: الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج، فتكون موجودة فيه، وأيضاً: لو كانت عدمية لم تتحقق إلا باعتبار العقل، فلا يكون الواحد واحداً في نفسه. وأيضاً هي نقيض اللاوحدة العدمية، وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له، وقد عرفت أجوبتها أيضاً، وقس حال الكثرة عليها. **ويقال من جانب النافي: لو وجدت الوحدة** لشاركت الوحدات في الوحدة، وامتازت عنها **بخصوصية**، فللوحدة وحدة أخرى، وأيضاً لو كانت

أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الموجودات، لا في وجود ماهيتهما، فإنه استقلالٌ محال، وفي ضمن الأفراد فرع مسألة وجود الطبائع. يرشد إلى ما قلنا الدلائل المذكورة.

قوله: (فأثبته الحكماء) أي القدماء، ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم، وزادوا في تعريف الكيف، قيد اللاقسمة، والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً، وتمحلوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجوداً.

قوله: (على المأخوذ من الجانبين) فمأخذ الدليل الأول للمثبت مر في بحث التعين، ومأخذ الأدلة الباقية الإمكان مر في بحث.

قوله: (لو وجدت الوحدة) أي وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة، وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون للكل وحدة، فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية، لمغايرة وحدة الكل لوحدة الأجزاء، فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات، وننقل الكلام إلى الوحدة الثانية بأنها مشاركة للوحدات في مطلق الوحدة، وممتازة عنها بخصوصية، فلوحدة الوحدة وحدة أخرى، وهلم جراً. فيلزم التسلسل في الأمور الثابتة في نفس الأمر، المتغايرة بالذات، بخلاف ما إذا كانت الوحدة عدمية، فإنها لا تتصف بالوحدة، فلا يلزم التسلسل. هذا غاية تحرير هذا الدليل، لكنه يدل على رفع الإيجاب الكلي، لا على السلب الكلي، أعني لا شيء من الوحدات بموجودة؛ لجواز أن تكون وحدة الوحدة اعتبارية. وإنما يستدل الشارح قدس سره على نفي وجوديتها بأنها لو وجدت لكانت وحدة، لأنها تساوق الوجود، فللوحدة وحدة أخرى؛ لأن غرضه إيراد دليل اطلعت على مأخذه فيما مر. على أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون وحدة الوحدة نفسها.

إن كل عدد مؤلف مما تحته من الأعداد، وإلا لزم التسلسل المحال، كما سنذكره في بحث العلة والمعلول.

قوله: (ويقال من جانب النافي إلخ) الأظهر أن يقال: لو وجدت الوحدة لكانت واحدة؛ لكون الوجود مساوقاً للوحدة، فلها وحدة موجودة، وهلم جراً.

قوله: (بخصوصية) هي موجودة أيضاً، وكل موجود له وحدة، فللوحدة وحدة أخرى.

موجودة لتوقف انضمامها إلى الماهية على كونها واحدة، لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك، **وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها. وقد تقدم جوابهما. (ويخص الوحدة هنا) دليل دال على**

قوله: (لتوقف انضمامها إلخ) بناء على أن الانضمام حينئذٍ يكون خارجياً، وهو موقوف على وجود المنضم إليه. والموجود إما واحد أو كثير، ويمتنع انضمامها إلى الكثير من حيث هو كثير، فيكون انضمامها إلى الوحدة، فالوحدة السابقة إما عين اللاحقة فيلزم الدور، أو غيرها فيلزم التسلسل.

قوله: (ويمكن إجراء الدليلين) أما إجراء الثاني فظاهر، وأما اجراء الأول فبأن يقال لو وجدت الكثرة لشاركت الكثرات في الكثرة، وامتازت بخصوصية، فللكثرة كثرة أخرى، لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز.

قوله: (وقد تقدم جوابهما) في بحث التعين لكن جواب الأول مثل ما تقدم في التعين، وهو أن يقال: اشتراك الوحدات في الوحدة يجوز أن يكون اشتراكاً في عرضي، وحينئذٍ يكون كل واحدة منها ممتازة بنفسها، فلا يكون للوحدة وحدة أخرى، وأما جواب الثاني فقريب مما تقدم، وهو أن يقال: لا نسلم توقف الانضمام على وحدة الماهية، إنما اللازم توقفه على وجودها، ولا يلزم من التوقف على أحد المتساوقين التوقف على الآخر، وهو شريك للجواب المتقدم في التعين، اعني منع كون انضمام التعين موقوفاً على تعين الماهية، بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما منعاً لتوقف الانضمام وإن تخالفا في السند.

قوله: (هنا دليل إلخ) قدر الظرف للتنبيه على أن التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن، كما أن مضى الأطلاع على الماخذ باعتباره، ولذا قدر فيه قوله: فيما مر، وأما باعتبار

قوله: (لتوقف انضمامها إلى الماهية على كونها واحدة) فننقل الكلام إلى تلك الوحدة، ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة، وأما إذا كانت اعتبارية، فإنما يلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو ملتزم فتأمل.

قوله: (وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها) في إجراء الدليل الأول بحث؛ إذ كل موجود لا يلزمه الكثرة، بل يلزمه الوحدة، فلم لا يجوز أن تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة، لا كثيرة، حتى يلزم التسلسل؟ نعم يمكن إلزام التسلسل فيها أيضاً بأن يقال: الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر، مثلاً إذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة، فكثرتهما إن وجدت يلزم كثرة أخرى طارئة لهما مع كثرتهما، وهكذا؛ فيتسلسل، ويمكن إلزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها، وأما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها، أو وجودها فإنما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين، فتأمل.

قوله: (ويخص الوحدة إلخ) إن قلت: هذا الدليل يعم الكثرة أيضاً؛ إذ يقال: لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة، فالوحدة إما وجودية، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات

كونها وجودية، هو (أنه لو كانت) الوحدة (عدماً لكان عدم الكثرة) التي تقابلها؛ لامتناع أن تكون عدماً مطلقاً، أو عدماً لشيء آخر لا تقابله، وإذا كانت عدماً للكثرة، (فالكثرة إما وجودية، والوحدة جزؤها، فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة) على تقدير كونها معدومة، وهذا خلف مع أنه المطلوب. (وإما عدمية، فتكون الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية)، وهذا قريب مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعين. (والجواب) عنه: (ما سبق) هناك بعينه.

[المقصد الثالث: الوحدة والكثرة ليست ذاتية]

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعاً إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي ليس بين ذاتيهما تقابل؛ (لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى

التحقيق فالاطلاع والخصوص كلاهما ماضيان؛ لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم. وقوله: دليل دال إلخ للتنبيه على أن فاعل يخص مجموع ما ذكر، لا أن مع اسمها وخبرها كما هو الشائع.

قوله: (**لو كانت الوحدة عدماً**) مبنى الاستدلال عدم الفرق بين العدمي والعدم.

قوله: (**عدماً مطلقاً**) أي عدماً غير مضاف إلى شيء وإلا لكان نقيضاً للوجود لا مساوله.

قوله: (**أو عدماً لشيء آخر**) سواء أخذ معينا أو مبهماً، ولك أن تدخل هذا القسم في العدم المطلق بأن تريد به عدماً غير مقيد بشيء معين، سواء لم يكن مقيداً أصلاً أو مضافاً إلى شيء ما.

قوله: (**ما سبق**) وهو أن العدمي لا يجب أن يكون عدماً لشيء، فلا يصح الترديد المذكور.

قوله: (**أي ليس إلخ**) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات، بل ما يعرض الذات بدليل قوله: لأنهما لا تعرضان.

قوله: (**أي ليستا منسوبتين إلخ**) أي ليس المراد نفي العروض بالفعل؛ لأنه لا يلزم أن يعرض المتقابلات بالفعل لموضوع واحد بدلاً، فإنه قد يلزم أحدهما للمحل، وقد يخلو المحل عنهما.

الوجودية، فالكثرة وجودية، وإما عدمية فتكون الكثرة عدماً للعدم، فتكون ثبوتية. قلت: هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة لا عينه، كيف ولا يصح أن يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة.

قوله: (**أي ليستا منسوبتين**) إشارة إلى أن ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل، حتى يرد أن ذلك ليس بلازم للتقابل؛ لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل.

موضوع واحد **شخصي**، واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقاً لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة، **ومعنى ذلك** أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي **جوز بمجرد ملاحظتهما** ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه **لأمر من خارج**، وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك **لأن موضوع** الوحدة جزء لموضوع الكثرة، كما أن الوحدة جزء لها. (ولأن الوحدة) متقدمة وجوباً (على الكثرة)؛ لأنها مبدأ لها وجزء منها، (فلا تكون الوحدة (متضايفة) للكثرة؛ لأن المتضايفين متكافئان، لا تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً. وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة، فلا تضايف بينهما. (ولا

قوله: (شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلاً، ولو بالاعتبار، فإن المتضايفين قد يجتمعان في موضع واحد بالشخص إذا كان فيه تعدد بالاعتبار، كالأبوة والبنوة المجتمعتين في زيد باعتبارين.

قوله: (ومعنى ذلك إلخ) أي ليس المراد امتناع الاجتماع في نفس الأمر؛ لأن المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الأمر مع عدم تقابلهما، كالموت مع العلم والقدرة، والوجوب مع التركيب والتحيز بل امتناع الاجتماع في العقل بأن لم يجوز العقل اجتماعهما، ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معاً إما بامتناع تجويز الحصول، أو بامتناع المعية، والأول ليس بمراد؛ إذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلاً عن التجويز، فتعين الثاني. وامتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما، فيؤول معنى التعريف إلى ما ذكره الشارح قدس سره، فاندفع ما قيل: إن المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما إلى محل واحد، وأما أنه يجب أن يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلاً فلا.

قوله: (جوز) أي العقل تجويزاً مطابقا لنفس الأمر.

قوله: (بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت أحدهما، يشير إليه قوله: لكن ربما امتنع، وليس المراد أنه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما، فلا يرد ما قيل، إن العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر إلى مفهوميهما، وعدم التجويز إنما كان بملاحظة أن محل الوحدة جزء الكثرة.

قوله: (لأن موضوع إلخ) يعني اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءاً للكثرة يمنع العقل أن يقيسهما إلى موضوع واحد. قيل: إنه يلزم من هذا الدليل

قوله: (لأمر من خارج) قيل عليه: يشكل بمثل الزوجية المتعينة في الأربعة لا لأمر من خارج مع أنها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية، ولا يخفى أن لفظ: ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو الضد المتعين لا من المحل يدفعان الإشكال.

ضداً لها)؛ **إذ ليس** أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً، (و) الوحدة (مقومة) للكثرة، (فلا تكون) الوحدة (عدماً) لها، فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب؛ **لأن أحدهما لا يقوم الآخر**، (ولا ضداً) أيضاً **لأن أحد الضدين لا يقوم ضده**، وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي التضايف والتضاد؛ لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جداً، **ويقرب منها دلالته على نفي**

عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة لجريان الدليل فيهما. والجواب: أن موضوع الوحدة ليس جزءاً لموضوع اللاوحدة؛ لأنها عبارة عن سلب الوحدة، وهو لا يستلزم الكثرة؛ لجواز تحققه بانتفاء الموضوع، كما في سائر المتقابلين بالإيجاب والسلب، فيجوز العقل نسبتهما إلى موضوع واحد، وتواردهما على سبيل البدل عليه. وما قيل: إن الكثرة الشخصية هي الكلية، والوحدة الشخصية هي الجزئية، وقد صرحوا بتحقق التقابل بينهما، وقد جعلوه داخلاً في تقابل العدم والملكة فوهم؛ لأن الاتحاد غير مسلم، بل الكلية والجزئية لازمتان لهما. ولو سلم فالكلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة، فلا في أفرادهما. ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلاً لا كلياً، وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءاً لا جزئياً.

قوله: (إذ ليس إلخ) إن أراد أن سلب التقدم وجوباً معتبر في الضدين فممنوع، وإن أراد أن التقدم وجوباً ليس بمعتبر فيهما فمسلم، لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور.

قوله: (لأن أحدهما لا يقوم الآخر) لأن المتقوم لا يوجد بدون المقوم، ويتحقق بكل من العدم والملكة، والإيجاب والسلب بدون الآخر. وهذا لا ينافي كون الإضافة إلى الإيجاب والملكة مأخوذة في مفهومي السلب والعدم.

قوله: (لأن أحد الضدين إلخ) لا لأنه يستلزم اجتماع الضدين؛ لأن المحال اجتماعهما في محل واحد دون الوجود، ولا لأنه لا يكون بينهما غاية الخلاف لأن ذلك شرط في التضاد الحقيقي، بل لأن التقويم يقتضي كون أحدهما محصلاً لوجود الآخر والضدية يقتضى كونه

قوله: (لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه، سوى أن الضد لا يجامع الضد، والمقوم يجامع ما قومه، ولا يخفى فساده؛ لأن المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين أن لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة، على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء. لا أن يكونا موجودين معاً قبل، مع أن الواقع خلافه، ألا يرى أن البلقة ضد السواد والبياض مع أنهما يقومانه. وفيه بحث لأن البلقة تضاد سواد الكل وبياضه، لا مطلق السواد والبياض. وليس سواد الكل ولا بياضه مقوماً لها. والتحقيق أن تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئيه أعني تضاد البياض للسواد، والسواد للبياض.

قوله: (ويقرب منها دلالته على نفي التضاد) أي دلالة التقدم وجوباً لا مطلق التقدم. ووجه الدلالة أن المتضادين وإن لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم أحدهما.

التضاد، بخلاف القسمين الباقيين، **فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم**، وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل السلب، وجعل التقويم دالاً على نفي ما عدا التضايف، لظهور دلالته عليه. وأما دلالته على نفي التضايف، فإنما تظهر **إذا لوحظ** استلزامه التقويم، وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات، (بل بينهما مقابلة بالعرض؛ وذلك لإضافة عرضت لهما، وهي المكيالية والمكيلية، فإن الواحد) **أي الوحدة** (مكيال للعدد، وعاد له) بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالكلية. (والعدد مكيل بالوحدة، ومعدود بها، والشيء من حيث إنه مكيال لا يكون مكيلاً، وبالعكس). فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحداً وكثيراً معاً من جهة واحدة، وإلا كان مكيالاً من حيث إنه مكيل، وهو محال؛ لأن المكيالية والمكيلية متضايفتان، فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض، وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات، وكذا نقول: الوحدة علة، والكثرة معلولة لها، والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة. قال المصنف: (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة)، سواء لم ينقسم أصلاً كالنقطة مثلاً، أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة، كزيد المنقسم إلى أعضائه، (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء

مبطلاً له، وما قيل: إن البلقة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضداً لهما، فمدفوع بأن البلقة الحاصلة في كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين في بعضه، والضد لهما إنما هو السواد والبياض الحاصلين في كله.

قوله: (ويقرب إلخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه.

قوله: (فإن تعقل الملكة إلخ) لأن تعقل الإضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر، فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائهما وإن كان تقدمهما في التعقل، وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج.

قوله: (إذا لوحظ إلخ) إذ لا مانع في المتضايفين من التقويم سوى ذلك الاستلزام.

قوله: (فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فإن قلت: تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني، والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة؛ إذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءاً خارجياً للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتاً قلت: بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدماً خارجياً وإن لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الأولين، والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان.

قوله: (أي الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لأن الكلام في العدد وهو الوحدات، لا في المعدود الذي هو الواحد.

بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة) كفردين أو أفراد من نوع واحد. **ولا يذهب عليك** أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق، كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة، وخارجة عن حد الكثرة، **فالأولى أن يقال**: الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم، **والكثرة بحيث ينقسم**. (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة (بالسلب والإيجاب)، وأنه أي تقابل السلب والإيجاب (تقابل الذات)، **فبين** الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض، كما ذكروه. (إلا أن تجعلا) أي الوحدة والكثرة (أمرين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما إذ حينئذٍ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات، (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك، ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك. **وفيه نظر**؛ لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الانقسام وسلبه، ولا شك أن كون

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) مع أن اللائق العكس.

قوله: (فالأولى إلخ) إنما قال ذلك، لأنه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالأخص، أو للأخص وهو الوحدة والكثرة باعتبار الأفراد.

قوله: (فبين إلخ) قدر النتيجة في الكلام وجعل قوله: إلا أن تجعلا إلخ استثناء منهما، لئلا يرد أن الاستثناء المذكور غير متجه، لأن بين المفهومين المذكورين تقابلاً بالإيجاب والسلب، سواء جعل الوحدة والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان.

قوله: (وفيه نظر إلخ) لو فسر كلام المصنف بأنهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى المصدري بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل وحدة من الوحدة أو الكثرة التي هي صفة عبارة عن عدم الانقسام والانقسام، فيكون بينهما تقابل بالإيجاب والسلب اندفع النظر المذكور.

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) فإن قلت: قوله: أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة يدل على أن المراد حقيقة ذلك الشيء، فحينئذٍ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة، لاشتراك تلك الأمور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع، وهي الحيوان. قلت: هذا مع أنه خلاف الظاهر لا يفيد؛ لأن الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة حينئذٍ، إذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع أصلاً، وأما دلالة تخالفه على ما ذكر، فإنما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة، ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل، وما عبارة عن الأقسام كما دل عليه السياق.

قوله: (فالأولى أن يقال إلخ) إنما قال: فالأولى؛ لأن التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء، لكن الجامع المانع أولى.

قوله: (والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الحيثية مراد، فلا يرد زيد.

الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام، وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام، فإن قلت: في العبارة مساهلة، والمقصود: أن الوحدة عدم الانقسام. **قلت: هذا** على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة؛ لأن حقيقتها مركبة من الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات، وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام، وإن كان مفهوم الانقسام لازماً له. ثم قال: (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه، لا مفهوم الواحد والكثير) يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم: لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات، **أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها** إلا بالعرض، من حيث المكيالية والمكيلية، كما تقرر، لا أنه تقابل بالذات **بين مفهومي الوحدة والكثرة. وقد نقل عنه** أنه قال: إن اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والإيجاب والوحدة، كما ذكر في الكتاب. وإن اعتبر بين ما صدقتا عليه، فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها، فهو تقابل بالعرض، كما هو المشهور. وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها، كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة، أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها، كماء واحد صب في أوانٍ متعددة، فهو تقابل بالتضاد؛ **لأن شأن** الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه، وشأن الوحدة والكثرة

قوله: (قلت: هذا إلخ) فيه بحث؛ لأن مقصود المصنف أن بين المفهومين المذكورين في تعريفيهما تقابلاً بالإيجاب والسلب، ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين أو أحدهما مغايراً لحقيقتيهما، ولذا قال: إلا أن يجعلا إلخ.

قوله: (أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث إنه متصف بالكثرة والوحدة، وهو ما صدقتا عليه مطلقاً. وضمير منه راجع إلى الكثير، وإنما لم يقل: أرادوا ما صدق عليه الكثرة والوحدة؛ لئلا يتوهم منه إرادة ما صدقتا عليه من الأفراد المعينة منهما.

قوله: (بين مفهومي الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله: لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم، وكونه منقسماً، لأن الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق، كما صرح به الشارح قدس سره في كتبه، وهما مفهوم الوحدة والكثرة.

قوله: (وقد نقل عنه إلخ) زاد في هذا المنقول إرادة الكثرة والوحدة الطارئة عليها.

قوله: (لأن شأن إلخ) حاصله: أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد مبطل كل منهما للآخر، وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان، وليس هذا استدلالاً بالشكل الثاني كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يرد عليه أنه لاينتج من موجبتين.

الواردتين على محل واحد كذلك، **لا يقال**: الوحدة إذا طرأت على محل لا تفني الكثرة بالذات، **بل تبطل الوحدات** المقومة لها، ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض، ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لابالعرض؛ لأنا نقول: إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة؛ **لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه**، بخلاف رفع الكل اللازم فإنه مستلزم لرفع الملزوم، **ولذلك** أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم، وإن كان المتصور محالاً. ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل، فإن التصور هاهنا محال، كالمتصور. **بقي هاهنا بحث**: وهو أن طريان الوحدة على

قوله: (لا يقال إلخ) يعني ما ذكرت مسلم في الكثرة، وأما في الوحدة فممنوع.

قوله: (بل تبطل الوحدات إلخ) أي ذواتها ووجوداتها، وإذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها.

قوله: (لأن رفع الجزء هو رفع إلخ) أي صدقاً؛ إذ ليس في الخارج رفعان يترتب أحدهما على الآخر، وإنما التغاير بينهما بحسب المفهوم في الذهن، وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية، ويصح دخول الفاء بينهما، ولذا قال المحققون: علية العدم ليس في الحقيقة إلا عدم علية الوجود في الخارج، واعتبار العلية بين العدمين إنما هو في الذهن. وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه، هذا وما صرحوا به من أن عدم الجزء علة لعدم الكل، وكذا ما قيل: إن وجود الكل مغاير لوجود الجزء، فكيف يتحد عدماهما؟ وأنه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم أن يكون للكل أعدام متعددة بحسب تعدد أعدام الأجزاء، إذا انعدمت معاً، وأن الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بمحلين، لأن هذه الوجوه إنما تقتضي التغاير في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق.

قوله: (ولذلك إلخ) والسر في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم، ودخول الجزء في الكل.

قوله: (لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه) هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه، وفيه بحث فإنه مع أنه مخالف لما صرحوا به، وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من أن عدم الجزء علة لعدم الكل، ومتقدم عليه محل الإشكال في نفسه لأن وجود الجزء الخارجي غير وجود الكل، ومتقدم عليه، وهذا ليس محل النزاع. ثم إن الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أوعدمية لا تقوم شيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفاً به بالاستقلال. وهذا أيضاً ظاهر، فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء. ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الأجزاء أن يقوم ارتفاعات بعدد الأجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص، وفساده ظاهر

قوله: (بقي هاهنا بحث إلخ) هذا البحث إيراد على ما نقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها، مع أنه شرط في صدر المقصد كون

موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة، بحيث يحصل منها شيء واحد، **فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء باقية بأعيانها**، وقد تركب منها شيء واحد، فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب. والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع، فلا اتحاد في الموضوع، ولا إبطال للكثرة. **وإن زالت تلك** الأشياء التي كانت معروضة للكثرة، وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة، فلا اتحاد في الموضوع أيضاً، لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل، وموضوع الوحدة هو هذا الحادث. وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة. **ثم التحقيق** المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات فإن حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان، فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين. وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها، وإذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة

قوله: (فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء إلخ) بناء على أن الجمع ليس إعداماً بل إحداث صفة الوحدة في الأمور المتكثرة، كما هو رأي المتكلم، فمعنى قوله: باقية بأعيانها أنها باقية بهوياتها ووجوداتها.

قوله: (وإن زالت تلك إلخ) بناء على أن الجمع إعدام للاتصالات المتعددة، وإيجاد لاتصال آخر، كما هو رأي الحكيم. ومن لم يتنبه لمنشأ الترديد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال.

قوله: (ثم التحقيق إلخ) لما أبطل ما قاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه، فثم للتراخي في الرتبة.

المتقابلين منسوبين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي، فلا يرد على الشارح أن ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة، والكثرة واللاكثرة، مع ظهور فساده. ولا أن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص، بل قد يكون واحداً بالنوع، كالرجولية والأنوثية للإنسان. وقد يكون واحداً بالجنس كالفردية والزوجية للعدد، وبأمر أعم كالخيرية والشرية، ولا أنه يلزم مما ذكره أن يكون مثل الإنسانية والفرسية والحيوانية، وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص، غير مقابلة لسلوبها؛ إذ لا يمكن أن يكون شخص واحد موضوعاً لهما. نعم لو استدل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الأمر لو رد عليه ما ذكر.

قوله: (إن كانت الأشياء باقية بأعيانها إلخ) قيل عليه: إن أراد به أن تلك الأشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ بأعيانها، فنختار أنها غير باقية بتعددها، ولم يزل أيضاً فإن زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده، وإلا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد، إعداماً لها بالكلية، وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم، والضرورة قاضية ببطلانه. وإن أراد أنها باقية بشخصها فنمنع الملازمة، ونقول: تلك الأشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية

الوحدة **لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً**. هذا هو مقصد القوم في هذا المقام، **لا أن بين** مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض، والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحداهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد باطل؛ لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع، ولأن الكلام في حقيقتيهما لا في أفرادهما. والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات، كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة، ومبطلة إياها، فلا تكون ذات هذه الوحدة **مقابلة لماهية الكثرة**. ومن المتصلفين من قال: الوحدة والكثرة ضدان؛ إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف، مع أن الوحدة والكثرة **مما يتباعدان جداً، ولا نوجب** أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر، **مع أن الوحدة**

قوله: (لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً) لأنه اذا لوحظ ذات الجزء والكل مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما.

قوله: (لا أن بين إلخ) أي ليس مقصود القوم إثبات أحدهما ونفي الآخر بين المفهومين.

قوله: (مقابلة لماهية الكثرة) ولكونها مقومة لها في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه.

قوله: (مما يتباعدان جداً) قد عرفت أن التقويم ينافي التباعد.

قوله: (ولا نوجب إلخ) قد عرفت أن التقويم ينافي الضدية.

قوله: (مع أن الوحدة إلخ) قد عرفت أن الكلام في ماهيتهما.

بشخصها إلا أنها زالت عنها تلك الكثرة، وعرضت لها وحدة حقيقية. والحاصل: أنا لا نسلم أن الوحدة والكثرة من المشخصات، حتى يزول بزوال أحدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما، لم لا يجوز أن يكونا من العوارض المتعاقبة، كما هو مذهب أفلاطون في الاتصال والانفصال. وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة، حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان، إذا جعل تلك المياه في كوز واحد، وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها أصلاً، فلا تقوم حجة على نفاتهما ومنهم المصنف، كما سيجيء. وأيضاً ما ذكره إنما يدل على أن الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن أن تكون موضوعاً للوحدة والكثرة، ولا تقوم برهاناً على أن أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لهما. لم لا يجوز أن يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين، وقد اتصف في إحداهما بالكثرة اتصافاً حقيقياً، ولو بواسطة الصورة، وفي الأخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً، وذلك كاف في اتحادهما محلاً. وما يقال: من أن الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة، ولا كثيرة، فمعناه أن الاتصاف بأحدهما ليس مقتضى ذاتها، لا أنها ليست موصوفة بأحدهما حقيقة، فإن ذلك ممنوع.

مبطلة للكثرة ليست مقومة لها، **ولا نشترط أيضاً** في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم أنا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزماً، مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية، **وهو أيضاً مردود** بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة، فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً. وليس يلزم من ذلك تقابلهما، وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيء واحد، وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر، فتأمل والله الموفق.

[المقصد الرابع: مراتب الأعداد]

(مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية) فإنها وإن كانت متشاركة **في كونها كثرة** لكنها **متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية**، وذلك (لاختلافها باللوازم، **كالصمم والمنطقية**) والتركيب، والأولية، **واختلاف اللوازم**، يدل على اختلاف

قوله: (ولا نشترط أيضاً إلخ) قد عرفت أن النسبة إلى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين، ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوماً مما تقدم، ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصلفين، ولم يتعرض لبيان فسادها.

قوله: (وهو أيضاً مردود إلخ) حاصله: أن المعلوم بالضرورة عدم اتصاف شيء واحد بهما، ولا يلزم من ذلك تقابلهما.

قوله: (في كونهما كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشيء بالصفة النفسية له، كما يعبرون عن الإنسان بالإنسانية وعن السواد واللون بالسوادية واللونية؛ كيلا يتوهم إرادة ما صدق عليه، فإن أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة. وإن أخذت لا بشرط شيء كانت جنساً، وكذا الحال في الخصوصيات، فلا يرد أن الكثرة جنس للمراتب، فكيف تكون الخصوصيات صوراً نوعية، ولا يحتاج إلى أن يراد بالصور النوعية الفصول بناء على كونها مبدأ لها.

قوله: (متمايزة بخصوصيات) داخلة في قوامها؛ لكونها أنواعاً، وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات إلى تلك المرتبة لا تزيد عنها ولا تنقص.

قوله: (هي صورها النوعية) أي بمنزلتها في كونها مبدأ للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب.

قوله: (واختلاف اللوازم إلخ) أي كون لازم كل واحدة منها مخالفاً للازم الأخرى، فالاختلاف بمعنى التخالف، لا بمعنى التعدد على ما وهم، فأورد أن تعدد الملزومات يدل على

قوله: (كالصمم والمنطقية إلخ) والأولية هي كون العدد بحيث لا يعده إلا الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها، والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً، كالأربعة والثمانية والتسعة. والمنطق قد يراد به المحذور أعني ما يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه

الملزومات، فالعشرة مثلاً تشارك ما عداها في أنها كثرة، وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة، وهي مبدأ لوازمها. (وتقوم كل عدد) من أنواع الأعداد (بوحداته) **التي مبلغ جملتها** ذلك النوع من العدد، وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته، **وليس لها جزء سوى الوحدات**، فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له، فلا بد هناك من جزء صوري، **كلام ظاهري**، بل الصواب: أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته، وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص، واللوازم العددية، **وأنه لا حاجة** في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الأعداد) **أي ليس تقوم** كل عدد بالأعداد (التي فيه، فالعشرة) مثلاً

مخالفة الملزومات في الحقيقة، إذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة إلى القدر المشترك، فلا بد من استنادها إلى أمور مختصة داخلة فيها، لئلا يلزم التسلسل في اللوازم.

قوله: (التي مبلغ جملتها إلخ) تفسير لمعنى الإضافة المستفادة من قوله: بوحداته يعني تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار، أي يكون مبلغ جملتها ذلك النوع.

قوله: (وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار، لا أن حقيقتها الوحدات مطلقاً، وإلا لاتحدت جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن أنواعاً.

قوله: (كلام ظاهري) للدلالة على أنه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة إلى تلك المراتب أمر آخر، حيث قيل: إن وحدات كل نوع أجزاء مادية له، بل التحقيق أن يقال: إن الوحدات مطلقاً أجزاء مادية له، وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها.

قوله: (وأنه لا حاجة إلخ) فمعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته أنه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة إلى تلك المرتبة إلى اعتبار هيئة عارضة لها، فما قال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الأعداد التي فيه على تقدير اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر، إذ لا دخل للجزء الصوري في حصول مرتبة أخرى، وأما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا؛ إذ العدد حينئذٍ محض الوحدات بلا انضمام أمر، فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الأعداد ليس بشيء؛ إذ لا بد من اعتبار الخصوصية في كل مرتبة، وإلا لم تكن المراتب أنواعاً، ونفي الجزء الصوري بمعنى عدم عروض هيئة لتلك الوحدات المخصوصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات.

قوله: (أي ليس تقوم إلخ) بل الأعداد التي فيه لازمة له، فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال: العشرة خمسة وخمسة كان رسماً له.

كالأربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه، وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، ويراد بالأصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلاثة، وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة، وبالأصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك.

(مجموع وحدات مبلغها ذلك) المذكور الذي هو العشرة، أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة. (وقال أرسطو: إنها) أي العشرة (ليست ثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة)، وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركبها منها؛ (لإمكان تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الأعداد)، **فإنك إذا تصورت** حقيقة كل واحدة من وحداتها **من غير شعور** بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها، فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة، فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها. (بل هي عشرة مرة واحدة)، وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركبها من الثلاثة والسبعة، أو الأربعة والستة، أو الخمسة والخمسة، فإن تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، وإن تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له؛ لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها فيستغني به عما عداه، فإن قلت: جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها، إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها. قلت: القدر المشترك بينها الذي يفي بحقيقة العشرة هو الوحدات، فما ذكرته اعتراف بالمطلوب. نعم ربما ينقض الدليل بأن تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركبها من تلك الأعداد، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ **لأن اشتمال** تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً. ويجاب: بأنه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها، **وهذا بالحقيقة** رجوع إلى الاستدلال الأول.

قوله: (فإنك إذا تصورت إلخ) يعني تصور الشيء بالكنه إنما يكون بتصور ذاتياته بالكنه، فإذا تصور حقيقة كل واحدة من الوحدات المخصوصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنه مع الغفلة عن جميع المراتب التي فيها.

قوله: (لأن اشتمال إلخ) دفع لما قيل: من أن تركبها من الوحدات أولى، لأنه لازم على كل حال لاشتمال تلك الأعداد عليها بأنه لا يفيد الترجيح، وإلا لزم أن يكون تركب السرير من العناصر أولى من تركبه من الخشب المخصوصة لاشتمالها عليها.

قوله: (وهذا بالحقيقة إلخ) إذ لا فرق بينهما إلا بان الأول استدلال بكفايتها في التعقل بالكنه، وهذا بكفايتها في حصول نفسها. وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان التقوم بالأعداد بقسميه تعين التركب من الوحدات، إذ لا ثالث، وليس بشيء، لأن بطلان التقوم بالأعداد إنما يظهر إذا لم يكن دليله منقوضاً.

قوله: (من غير شعور إلخ) ربما يوجه كلام أرسطو بأن الستة مثلاً وحدات ست، بشرط عدم انضمام الأخرى فعند الانضمام زالت الستة لزوال شرطها، وبه يظهر سر عدم التركيب من الأعداد، وسر إمكان التعقل بدون تلك الأعداد مع أن تلك الأعداد عين الوحدات.

[المقصد الخامس: في أقسام الواحد]

(**في أقسام الواحد** وهو) أي الواحد (**إما لا ينقسم**) **إلى جزئيات** بأن يكون تصوره مانعاً من حمله على كثيرين، (وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم) إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة (وهو غيره) أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (**وإنه**) أي الواحد لا بالشخص (**كثير وله جهة واحدة، فهو واحد من وجه**) وكثير من وجه آخر. (أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة) إلى الأجزاء **أصلاً** (فهو الواحد الحقيقي وهو) أي الواحد الحقيقي (**إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا**

قوله: (**في أقسام الواحد**) وبه يعلم أقسام الوحدة.

قوله: (**وإنه كثير، وله جهة وحدة**) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات، واتصافه بالوحدة بيناً؛ لكونه باعتبار نفسه، جعل الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماماً بشأنه، واتصافه بالوحدة قيداً له. فاندفع ما قيل: إن ما يتراءى من هذا الحكم مستدرك. والصواب: الاكتفاء بقوله: واحد من وجه كثير من وجه آخر، ومعنى قوله: إنه كثير أنه يلزمه أن يكون كثيراً، بخلاف الواحد بالشخص فإنه لا يلزمه ذلك.

قوله: (**واحد من وجه إلخ**) أي واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الأفراد.

قوله: (**أصلاً**) أي لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتي. أما عدم قبول الأقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارق المشخصات للقسمة الخارجية فظاهر، وأما عدم انقسامها إلى الأجزاء الذهنية فلأن الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة، فلا يكون لها جنس ولا فصل. وكذا لم يثبت جنسية الجوهر، فلا يكون للمفارق جنس. وأما عدم انقسامها إلى الماهية والتشخص فبناء على عدم كون التشخص جزءاً للشخص، وقيد الشارح قدس سره في حاشية شرح التجريد الأجزاء هاهنا بالمقدارية، وقال: إنما قيدنا الأجزاء المقدارية، لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان، والمفارق الشخصي فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزءاً للأشخاص. ويدخل الأخيران أيضاً على تقدير تركبهما من الأجزاء المحمولة، انتهى. وليس لك أن تحمل عبارته هاهنا على ذلك، بأن تحمل لفظة أصلاً على أن لا يكون له أجزاء مقدارية، لا حقيقة ولا حساً؛ لأنه مع عدم انسياق الذهن إليه مخالف لما سيأتي.

قوله: (**إن لم يكن له مفهوم**) أي ماهية نوعية.

قوله: (**إما أن لا ينقسم إلى جزئيات**) المراد بعدم الانقسام إلى الجزئيات أن لا يكون مقولاً عليها، فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص، وقد صرح به بعضهم أيضاً، لكن الظاهر خروجه عن أقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره. اللّهم إلا أن يدرج في الواحد بالاجتماع، وفيه ما فيه.

ينقسم) أي سوى مفهوم عدم الانقسام، **(فالوحدة)** **الشخصية** (وإن كان) له مفهوم **سوى ذلك** (**فإما ذو وضع**) أي قابل للإشارة الحسية **(وهو النقطة)** **المشخصة** (**أولا**) يكون ذو وضع، **(وهو المفارق)** المشخص. (**وإن قبل**) الواحد بالشخص (**القسمة فإما**) أن ينقسم **(إلى أجزاء)** **مقدارية** (متشابهة) في الحقيقة (وهو الواحد بالاتصال)،

قوله: (فالوحدة الشخصية) أي فرد من افرادها وذلك لتكون داخلة في المقسم أعني الواحد بالشخص، وكذا الحال في البواقي.

قوله: (سوى ذلك) أي عدم الانقسام فيكون عارضاً لماهية.

قوله: (وهو النقطة) عند نفاة الجزء، وإن أريد أعمّ من الجوهرية والعرضية يصح على رأي مثبتيه أيضاً.

قوله: (وهو المفارق) اعم من ان يكون واجباً أو ممكناً.

قوله: (إلى أجزاء مقدارية) وأما ما ينقسم إلى أجزاء غير مقدارية إما محمولة أو غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة، فليس له اسم معين في الاصطلاح، فلذلك ترك

قوله: (إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) ينبغي أن يعتبر عدم الانقسام الجزئي حتى يكون واحداً بالشخص كما لا يخفى، فإن قلت: قد ذكر المصنف فيما سبق أن الوحدة معرف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم. ولايخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام، فكيف قال: هاهنا: إن لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم؟قلت: كلامه هاهنا محمول على المسامحة، والمقصود إن لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم، كما وقع في بعض الكتب المعتبرة.

قوله: (وهو النقطة المشخصة) الظاهر أن المراد النقطة العرضية، فهذا على مذهب نفاة الجزء، فلا يضر خروجه، لكن تجويز كون بعض الأمثلة الآتية على رأي المثبت ليس بحسن حينئذٍ. واعلم أن المراد بالمفهوم في قوله: إن لم يكن له مفهوم، وإن كان له مفهوم هو الحقيقة، لا نفس المفهوم. وإلا ورد المنع على القول بأن للنقطة مفهوماً وراء عدم الانقسام دون الوحدة، بناءً على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بأن يكون صفة لعدم الانقسام، لا للشيء وإلا لم يعرض الوحدة إلا للمجردات. وأما إذا أريد الحقيقة فلا يرد المنع؛ إذ الظاهر أن الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام، وأما كونه غير ذي وضع فأمر عارض لحقيقتها، وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس إلى معنى ليس هو له، وما هو ذاتي لا يكون كذلك. واعلم أن الواجب تعالى داخل في المفارق؛ إذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام، مع كونه غير ذي وضع، لا أن عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن.

قوله: (إلى أجزاء مقدارية) قيد الأجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم إلى الأجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على أجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة، أعني الهيولى والصورة، وفيه إشارة إلى أن المراد بالأجزاء في قوله: فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلاً هو الأجزاء

فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي **القابل للقسمة الوهمية** على رأي من أثبت المقادير، وإن كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط، (كالماء الواحد) بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل؛ إما حقيقة على رأى نفاة الجزء، **وإما حساً** على رأي مثبتيه. **بل نقول هو ما يحل فيه المقدار**، كالصورة الجسمية والهيولى، كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن

ذكره. والمقصود هاهنا ذكر الأقسام التي لها أسماء مخصوصة عندهم، وإلا فالأقسام الغير المذكورة كثيرة، كالمجموع المركب من أمرين لا اجتماع بينهما أصلاً، وكالمشتركين في جزء غير محمول، أو في ذاتي لا يكون تمام ماهية لأحدهما، أو جنساً له أو عرضاً عاماً لآخر، أو فصلاً لأحدهما، وخاصة لآخر، أو جنساً له، أو عرضاً عاماً له، إذ في عارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة.

قوله: (وإما حساً إلخ) عمم الواحد بالاتصال لأن مثبتي الجزء أيضاً يطلقون على الماء الواحد بالاتصال.

قوله: (بل نقول إلخ) أي ليس ما يكون قبوله لا لذاته مختصاً بالجسم البسيط، بل أعم من ذلك.

المقدارية أيضاً، فمعنى أصلاً أن لا يقبل القسمة إلى تلك الأجزاء لا حساً ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصيات تركبها من الأجزاء المحمولة أعني الجنس والفصل، ولا كون التشخص جزءاً للأشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين، لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام، لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه. اللّهم إلا أن يقال: الواحد الحقيقي يطلق على معنيين، ويؤيده ما سيذكره هناك، وبقي فيه شيء آخر وهو أن تقييد الأجزاء بالمقدارية يختل بالقياس إلى الواحد بالاجتماع، فإن مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل، مع أنها غير منقسمة إلى أجزاء مقدارية غير متشابهة. اللّهم إلا أن يقال هي منقسمة إليها نظراً إلى ظاهر انقسامها إلى الأربعة والستة مثلاً، وإن كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات، وهذا الانقسام الظاهري يكفي هاهنا، كما كفى اتصال الماء حساً على رأي مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية، أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع.

قوله: (القابل للقسمة الوهمية) بمعنى فرض شيء غير شيء، واحترز بها عن القسمة الانفكاكية، فإن المقدار قابل للأولى بذاته قبولاً حقيقياً دون الثانية، لانتفائه بطريانها عليه.

قوله: (بل نقول هو ما يحل فيه المقدار إلخ) هذا إضراب عن قوله: فهو الجسم البسيط، وقيل وجه الإضراب أنه ينبغي أن يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام إلى الأجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا تتداخل الأقسام، فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة؛ لأنه كما ينقسم إليها ينقسم إلى الأجزاد المتخالفة وهي الهيولى والصورة، وفيه نظر لأن قيد فقط إنما

أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة، أما البسيطة فلأنها ممكنة؛ **والممكن محتاج لذاته إلى فاعل**، وأما المركبة فكذلك أيضاً، أو **لأن أجزاءها** البسيطة مجعولة. (**والجواب**: أن المجعول **هو الوجود الخاص**) **أي هويته**، (لا ماهية الوجود)، فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأساً، واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر. المذهب (الثالث) **الماهية** (**المركبة مجعولة**، بخلاف) الماهية (البسيطة؛ لأن شرط المجعولية الإمكان)، وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى

قوله: (**والممكن محتاج لذاته إلى فاعل**) فيه أن اللازم أن يكون البسيط لذاته محتاجاً إلى فاعل، والمدعى أن يكون في ذاته محتاجاً إلى فاعل؛ لأن النزاع في أن الماهيات هل هي في نفسها محتاجة إلى فاعل أم لا؟ فيجوز أن تكون لذاته لا لغيره محتاجاً إلى فاعل في الوجود، ولا يكون محتاجاً في ذاته إلى شيء، لعل المصنف لأجل كون الاستدلال المشهور ظاهر البطلان تركه، واستدل بما هو المذكور في الكتاب.

قوله: (**أو لأن أجزاءها إلخ**) ولا نعني بكون الشيء مجعولاً إلا تعلق الجعل به، سواء كان باعتبار ذاته أو باعتبار أجزائه.

قوله: (**والجواب إلخ**) حاصله: منع الملازمة المدلول عليها بقوله: لأن كل ما فرض مجعولاً فهو ماهية، لجواز أن تكون هوية أي ماهية شخصية لا ماهية كلية. وفيه: أن النزاع في أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كلياً أو جزئياً جعولة أو لا، لا في الماهية الكلية. وأما على ما ذكرنا من التقرير، فحاصل الجواب منع الشرطية بناء على أن المجعول هوية الوجود، لا ماهية الوجود الصادقة عليه فضلاً عن مطلق الماهية، ولا يلزم من صدق شيء على شيء أن يكون مجعولاً، وإلا يلزم أن تكون السلوب والعدمات الصادقة عليه مجعولة.

قوله: (**أي هويته**) أي المراد بالوجود الخاص أشخاصه لا مفهومه الكلي.

قوله: (**الماهية المركبة مجعولة**) لئلا يلزم نفي المجعولية بالكلية، ولظهوره لم يتعرض له.

اعتبر بالقياس إلى الأجزاء المقدارية الغير المتشابهة، فلا يتم التقريب، ويناسب الجواب أيضاً. وفيه نظر إذ المقدر حينئذ أن ليس بعض الماهيات مجعولة، لأن نقيض الإيجاب الكلي الذي ادعى السلب الجزئي. وما ذكره إنما يتم لو كان المقدر السلب الكلي. اللّهم إلا أن يبنى الكلام على أن بعض الماهيات إذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك إذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها خاصة ممكنة تأمل.

قوله: (**هو الوجود الخاص إلخ**) قيل: يلزم أن تكون الماهية أيضاً مجعولةً لأن جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص، والجواب: أن المجعولية هو الاحتياج، ولا يلزم من الاحتياج الخاص الاحتياج العام. وقد يجاب بأن البحث في الماهية من حيث هي هي، لا في الماهية المخلوطة؛ كما سيعلم من التحرير.

المؤثر بعد القسمة) الانفكاكية (**واحد بالنوع**)، فإن الماء الواحد إذا جزئ، كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية، (**وواحد بالموضوع**) أي بالمحل، (عند من يقول بالمادة)، فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة **من شأنها أن يتصل بعضها ببعض**. وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس، إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد. وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع. والتحقيق: أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء، فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة، سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة، (وأنه) أي الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد) مشترك بينهما، كالخطين المحيطين بزاوية. (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر)، وهي على أنواع وأولاها بالاتصال **ما كان الالتحام فيه طبيعياً**

قوله: (**واحد بالنوع**) لأن أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له.

قوله: (**وواحد بالموضوع**) لأنه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة، والاتصالين الحاصلين بعد القسمة، من محل يقبلها؛ لئلا يكون التفريق إعداماً بالكلية، وأما قوله: فإن تلك الأجزاء إلخ فلا معنى له، إذ ليس عند نفاة الجزء شأن الأجزاء اتصال بعضها ببعض، بل زوال اتصالين وحدوث اتصال، ولا حلول تلك الأجزاء في مادة بل حلول الاتصال. اللّهم إلا أن يؤول ويقال: المراد من اتصال بعض الأجزاء ببعض حدوث اتصال واحد، وضمير كل راجع إلى الاتصال لا إلى الأجزاء، وكذا قوله، بخلاف أشخاص الناس لا معنى له؛ لأن المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة، وأشخاص الناس واحد بالاجتماع إلا أن لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي.

قوله: (**ما كان الالتحام فيه طبيعياً**) أي خلقياً على اختلاف مراتبه، ثم ما كان الالتحام فيه صناعياً كأجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه.

قوله: (**من شأنها أن يتصل إلخ**) في هذا التقرير نوع قصور؛ لأن قوله: فإن تلك الأجزاء إلخ بيان لكون أجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل، وهذا لا يظهر من القول بأن من شأن تلك الأجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة، بل المتبادر منه أن تكون مستعدة للحلول فيها، كما أنها مستعدة للاتصال. ولو قرئ تحل بالرفع عطفاً على مجموع من شأنها أن يتصل لا على مدخول أن فقط، لا يدفع عدم الملاءمة سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال إلا أن قوله: في خلافه؛ إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع إباء، والأولى أن يقال: فإن

كالمفاصل. وهذا القسم **شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية**. (**وأما الواحد لا بالشخص**) **فقد** عرفت أنه واحد من جهة، وكثير من جهة أخرى، (فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة) **أي غير خارجة عنها**، وحينئذٍ (فإما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع)، **كالإنسان** بالنسبة إلى أفراده **فيقال: الإنسان واحد نوعي**، وأفراده واحدة بالنوع، (أو جزؤها، فإن كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) **بين تلك الكثرة وغيرها**، (فهو الواحد بالجنس) إما قريباً كالحيوان بالنسبة إلى أفراده، وإما بعيداً على اختلاف مراتبه، كالجسم النامي، والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها (وإلا) وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك، (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيساً إلى أفراده (وإما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمراً عارضاً للكثرة، **أي محمولاً** عليها خارجاً عن ماهيتها، (وهو الواحد بالعرض)، وذلك (إما) واحد (بالموضوع) إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة، (كما يقال: الضاحك، والكاتب واحد في الإنسانية) فإن الإنسان

قوله: (شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية)؛ لعدم تداخل أطراف أجزائه، بخلاف القسم الأول، وأقوى من الوحدة الاجتماعية للتلازم في الحركة.

قوله: (وأما الواحد لا بالشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لا بالشخص هو المفهوم الكلي، وهو واحد من حيث هو؛ وكثير من حيث الصدق، فجهة الوحدة هو نفس المفهوم إذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق.

قوله: (أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية.

قوله: (كالإنسان) مثال لتمام الماهية.

قوله: (فيقال: الإنسان واحد نوعي إلخ) إشارة إلى أن الضمير في قوله: وهو الواحد بالنوع راجع إلى الكثير، لا إلى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة، وقس على ذلك فيما سيأتي. فالاصطلاح على أن يقال: لجهة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الأنواع، وللكثير الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتباره، كما فصله في شرح حكمة العين.

قوله: (أي محمول) عليها، سواء كان بالطبع أو لا، ليشمل القسمين. ثم إن أريد بعروضها للماهية أنها كافية في عروضها بعد الوجود كانت هذه الأقسام للوازم، وإليه تشير عبارة المصنف، حيث فرق بين عوارض الماهية وبين عوارض الوجود بأنه لو فرض الخلو عنها لم تكن

تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في مادة واحدة؛ لأن المادة واحدة عند القائل بها، سواءٌ كانت الأجزاء متصلة أو لا، هذا، ثم في قوله: أو تحل في مادة واحدة نوع مسامحة؛ لأن الحال فيها هو الصورة لا تلك الأجزاء المركبة من الهيولى والصورة، فليفهم.

قوله: (بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي أن يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس، لا مجموعها. وإلا لم يبق للغير معنى.

عارض يلحق الماهية من حيث هي هي)، **أي (مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية)**، وعن وجودها الذهني أيضاً؛ إذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين، **بل لمطلق الوجود** بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي، وهو أولى من

الماهية تلك الماهية، بخلاف عوارض الوجود. وسيصرح به الشارح قدس سره أيضاً فيما بعد بقوله: لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي هي إلخ. وإن أريد به أنها تعرض الماهية ولو لمدخلية أمر آخر كان كل واحد من الأقسام الثلاثة منقسماً إلى اللازم والمفارق، وهو ظاهر؛ لجواز أن يكون العروض في الوجود الخارجي والذهني، أو كليهما مشروطاً بأمر منفك عن الماهية، وقوله: فأينما وجدت إلخ لا يقتضي انحصار عوارض الماهية في اللازمة على ما وهم، لأن شمول الأمكنة لا يقتضي شمول الأزمنة. واعلم أن الحصر بين الأقسام الثلاثة عقلي؛ لأن العروض لا يمكن بدون وجود المعروض، فإما أن يكون في الوجود الخارجي فقط، أو في الذهني فقط، أو فيهما، واحتمال قسم آخر كأن يكون العروض باعتبار الوجودين معاً، أو كان يكون العروض باعتبار خصوصية كل منهما، لا باعتبار مطلق وهم منشؤه عدم التدبر والالتفات إلى ما يوهمه ظاهر العبارة.

قوله: (أي مع قطع النظر إلخ) المقصود من التفسير دفع ما يرد من أنه قد مر أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا الماهية، فكيف يمكن لحوق شيء لها، وحاصله أنه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها، حتى عن هذه الحيثية، بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية، ولما كان هذا القدر كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه، وأحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة، وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة.

قوله: (بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل في ذلك لمطلق الوجود أي وجود كان، كما يدل عليه قول.

قوله: (بل لمطلق الوجود) أي بل المدخل له، ويؤيده ما قيل: اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر إلى الوجود غير معقول، فإنه من المعلوم بالضرورة أن ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له، فليس معنى لازم الماهية أنها متصفة به، سواء وجدت بأحد الوجودين أو لا، بل معناه أنها أينما وجدت كانت متصفة به؛ إذ ليس لأحد الوجودين مدخل في الاقتضاء، بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها. قيل: وفيه بحث، لأن ما مع العلة لا يجب أن يكون له دخل في العلية، فإن ما يساوي العلة لا ينفك عنها. ولا دخل له في العلية الا يرى أن الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى، مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة، ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف، فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود المدخلية في العلية والاقتضاء اللهم إلا أن يقال: لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود؛ لأن هذا الاتصاف حينئذ مقتضى الذات،

الواحد بالنسبة، ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء المقدارية، ولا بحسب غيرها، محمولة كانت أو غير محمولة، وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجهٍ ما، **والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى** من غيرها. والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع، **وإذا كانت مقولية الوحدة**

قوله: (والوحدة التي من أقسام إلخ) لأنه لا يمكن تصور انفكاك الوحدة عنها، فالتصور والمتصور فيها كلاهما محالان، بخلاف القسمين الباقيين أعني النقطة والمفارق، فإنه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما، وإن كان التصور محالاً. وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق، لعدم قبوله القسمة إلى الأجزاء أصلاً أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فمبني على كون التشخص جزءاً منها، كما صرح به فيها، فلا تدافع بين الكلامين، ولا احتياج إلى تكلف بارد بأن يحمل الواحد الحقيقي في قوله: وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام إلى الأجزاء أصلاً، وفي قوله: من أقسام الواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام إلى الأجزاء المقدارية، وأن يصرف قوله: أصلاً فيما تقدم عن معناه الظاهر إلى معنى لا حقيقة ولا حساً.

قوله: (وإذا كانت مقولية إلخ) لا يخفى أن اللازم مما ذكر كون الواحد مقولاً على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة إلى أفرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً إلى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم. ووجه اللزوم أنه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولاً بالتشكيك على أفراده، كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة، فكان بعض أفراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً، فتدبر.

وانت خبير بأن الاقتضاء أمر ثبوتي، فالاتصاف به يقتضي أحد الوجودين، وبه يتم الكلام فتأمل.

قوله: (والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي إلخ) الظاهر أن المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد، أعني ما لا ينقسم إلى الأجزاء المقدارية أصلاً، لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله: وهو المسمى بالواحد الحقيقي؛ لأن كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى إنما يتم إذا لم يتركب من الأجزاء الذهنية أيضاً، وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من أن ما ذكره هاهنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد، حيث قال ثمة: ثم الواحد بالشخص إذا لم يقبل انقساماً أصلاً، لا بحسب الأجزاء الكمية أي المقدارية، ولا بحسب الأجزاء الحدية، أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة، فإنها توجد في الحد أيضاً، كما مر، ولا بحسب الماهية والشخص، كالواجب تعالى كان أولى بالوحدة من جميع ما عداه، ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية أولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق. ووجه الاندفاع أن المراد بالواحد الشخصي في قوله: ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً إلخ هو الواجب تعالى. والمراد بقوله: والوحدة التي من

على وحدات تلك الأقسام بالتشكيك، (فتكون) **تلك الوحدات** (**مختلفة بالحقيقة**)، متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً، على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق، مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق. (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) أي اشتراك الوحدات (في الحكم)، فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال: (فمنها ما هو وجودي) كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي، (ومنها ما هو اعتباري) محض، فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة؛ لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية، **ولا يلزم من عدميتها في الجملة** كونها اعتبارية على الإطلاق، (ومنها ما هو زائد) على ماهية الواحد، كوحدة الإنسان مثلاً، (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة، فإنها واحدة بذاتها، لا بوحدة زائدة عليها، (ومنها ما هو جزؤها) أي يجوز كونها جزءاً منها، (وكذلك سائر الأحكام) فيقال مثلاً: **جاز كونها جوهراً في بعض**، وعرضاً في بعض آخر، (فتنبه له) أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الأحكام، فإنه ينفعك في مواضع متعددة.

[المقصد السادس: الوحدة تتنوع ولكل نوع اسم]

(الوحدة تتنوع) أنواعاً (بحسب ما فيه، ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلاً للتعبير عنها، (ففي النوع مماثلة)، فإذا قيل: هما متماثلان كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية، (وفي الجنس مجانسة، وفي

قوله: (فتكون تلك الوحدات إلخ) أي يجوز أن يكون كذلك.

قوله: (ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض أفرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الأفراد، بخلاف ما إذا كانت متحدة الماهية، فإنه لا يجوز اختلاف أفرادها بالوجود والعدم، لما مر مراراً من أن كل ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الاتصاف به إلا بعد وجوده، فيه؛ كيلا يلزم السفسطة.

أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها أنها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة أنه صرح أولاً بأنه أولى من الكل، فيؤول إلى ما ذكره في شرح التجريد، فتأمل.

قوله: (فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك، على ما مر من الشارح في بحث الوجود، وإنما فرع على التشكيك لأنه يظهر حينئذ.

قوله: (جاز كونها جوهراً في بعض) أي ليس عرضية الوحدة في بعض مانع لجوهريتها في بعض آخر، لا أن جوهريتها في بعض جائز.

الكيف مشابهة، وفي الكم)، عدداً كان أو مقداراً، (مساواة، وفي الشكل مشاكلة، وفي الوضع موازاة ومحاذاة)؛ كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث، (وفي الأطراف مطابقة)؛ كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر، (وفي النسبة مناسبة)؛ كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر.

[المقصد السابع : الاثنان هما الغيران]

(الاثنان هما الغيران) **أي الاثنينية تستلزم التغاير**، هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور، فكل اثنين عندهم غيران، كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً. (وقال مشايخنا:) ليس كل اثنين بغيرين، (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم، فخرج) بقيد الوجود **(الأعدام) فإنها لا توصف بالتغاير عندهم**؛ بناء على أن الغيرية **من الصفات الثبوتية**، فلا يتصف به عدمان، ولا عدم ووجود. **وهذا أعم** من قوله: (إذ لا تمايز فيها)، **ولا بد في الغيرين من التمايز**، وذلك **لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين**.

قوله: (أي الاثنينية تستلزم التغاير) أي في الوجود، سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار، فلا ينافي ما تقدم في مباحث الوجود من أن التغاير نفس الاثنينية، أو مستلزم لها، ففيه إشارة إلى أن قوله: الاثنان هما الغيران، وإن أفاد حصر المسند إليه في المسند، أو العكس إلا أن المقصود هو الأول لأن الثاني لا نزاع فيه.

قوله: (الأعدام) أي المعدومات التي من جملتها الأعدام أيضاً، لأن خروج الأعدام إنما هو باعتبار أنها معدومة من حيث ذواتها، فيشمل المعدومات كلها.

قوله: (فإنها لا توصف إلخ) دليل للإخراج المفهوم من الخروج، وقس عليه الدلائل الآتية أي إنما أخرجت لأنها ليست من أفراد المحدود.

قوله: (من الصفات الثبوتية) أي الموجودة كالاختلاف والتضاد.

قوله: (وهذا أعم) أي ما ذكرنا من دليل عدم كونه من أفراد المحدود أعم مما ذكره المصنف؛ لإفادته عدم كون المعدوم والموجود أيضاً من أفراده، بخلاف ما ذكره المصنف.

قوله: (ولا بد في الغيرين من التمايز) إذ لا بد فيهما من الاثنينية اتفاقاً، وهي لا تتحقق بدون التمايز.

قوله: (لاختصاصه) أي القول المذكور بما يكون أي لغيرين يكون طرفاه عدمين، أو

قوله: (فإنها لا توصف بالتغاير عندهم) هذا تعليل لإخراج المفهوم من الكلام، لا للخروج. وأما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما، وكذا الكلام في قول المصنف: إذ لا تمايز فيها كما لا يخفى.

قوله: (لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين) وذلك لأن الموجود ممتاز عن المعدوم

فإن قلت: **أليس قد مر** أن الأعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني؟ قلت: أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه، ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه، **فتدبر**. (و)

معدومين، وذلك لأن الدليل المذكور سابقاً وهو أنها أي المعدومات نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً، إنما ينتهض على عدم تمايزها، لا على عدم تمايز المعدوم والموجود؛ لأن الموجود ليس نفياً صرفاً. وما قيل: إن التميز ثبوتي كالتغاير فكما لا يتصف العدم والوجود بالتغاير لا يتصفان بالتميز أيضاً، فالدليلان متساويان، فليس بشيء؛ لأن التميز اعتباري عند المشايخ، كما مر في بحث أن المعدوم ثابت أم لا.

قوله: (أليس قد مر إلخ) بقوله: والحق أنه فرع الوجود الذهني إلخ.

قوله: (فتدبر) حتى يظهر لك صحته وفساده، فإنه إن أريد بمفهوماتها المعاني الكلية، وبما صدقت عليها أفرادها كان فاسداً، فإنه كما أن مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء، كذلك فرده وهو عدم السواد المخصوص ممتاز عن عدم الضوء المخصوص، ولأن مفهوماتها إذا كانت متميزة كيف تصدق على ما ليس بمتميز. وإن أريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه، وبما صدقت هي عليه نفس تلك المعدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي، كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من أن التمايز بينهما إنما هو في العقل إلا أن النافين للوجود الذهني لا يقولون: إن الحصول العقلي وجود ذهني، بل هو تعلق بين العالم والمعلوم، ولا شك أن الغيرين لا بد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي، لأنهما من أقسام الموجودين في الخارج.

بالضرورة، واعلم أن ما ذكره الشارح إنما يظهر إذا جاز أن يقوم التمايز بشيء بالنسبة إلى آخر، من غير أن يقوم بذلك الآخر، وإلا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً؛ لأن المعدوم لا يتصف بالتمايز، سواء قيس إلى موجود أو معدوم آخر؛ بناء على ما سبق من أن كل متميز فله وجود، إما في الذهن، أو في الخارج. والظاهر أن التميز يقوم بكل من المتميزين، اللهم إلا أن يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لأن مراده أن قوله: لا تمايز في الأعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عدميين، وإن انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الأمر أيضاً، فيكون الدليل قاصراً عن المدعى حتى لو ضم إليه: ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح، وفيه تأمل.

قوله: (فتدبر) ليظهر لك فساده، فإنه كما أن مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلاً، كذلك ذاته، وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلاً. وإن قلت: بالفرق فهو تحكم، كذا نقل عن الشارح، والحق أن القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين، كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع أن انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، وصرح

خرج به (الأحوال) أيضاً؛ (إذ لا نثبتها)، فلا يتصور اتصافها بالغيرية. **وكذا يلزم أن** يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم. (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (ما لا ينفك) أي ما لا يجوز انفكاكهما، (كالصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل، فإنه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف، ولا الجزء عين الكل، وهو ظاهر. وليسا أيضاً غير الموصوف، وغير الكل؛ إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين، وهو معتبر عندهم في الغيرين. (و) قولهم (في حيز أو عدم، **ليشمل المتحيز وغيره**) وكان الشيخ الأشعري قد عرف

قوله: (إذ لا نثبتها) أي إخراجهم الأحوال بناء على عدم القول بها، لا بناء على أنها ليست من أفراد الغيرين كالعدمين. وأما ما قيل: من أن إخراج ما ليس عندهم مما لا معنى له، فمدفوع بأن المراد خرج ما يقول به البعض.

قوله: (وكذا يلزم إلخ) ما مر من قوله: ولا عدم ووجود كان بياناً لعدم كونهما من أفراد المحدود؛ بناءً على دليل الشارح قدس سره، دون دليل المصنف. وهذا بيان لخروجهما عن الحد، فلا تكرار، وإنما قال: يلزم أن يخرج، ولم يقل: يخرج إشارة إلى عدم تصريحهم بخروجهما، لكنه يلزم من حدهم، وإلى استبعاده، فإن القول بأن الواجب تعالى ليس عين المعدومات ولا غيرها مما يأباه العقل السليم.

قوله: (ليشمل المتحيز وغيره) أي التعميم لأجل الشمول المذكور، وأما التقييد بهما فلإخراج جواز الانفكاك فيما عداهما من الصفات، فلا يرد أن ترك التقييد بهما كافٍ في الشمول. والمراد بالمتحيز المتحير بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد، قديماً كان أو حادثاً، وغير المتحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة، فإنه لم يجز الانفكاك بينهما في التحيز، لكن يجوز في العدم، وليس المراد به المفارق لأنهم لا يقولون به.

المصنف في بحث القدرة من الإلهيات بأن الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق، ثم الدليل الدال علىٰ انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم.

قوله: (وخرج به الأحوال؛ إذ لا نثبتها) قيل: فيه سماجة إذ لا أحوال عندهم حتى يخرج، وربما يجاب بأن هذا الإخراج على القول بالحال كما ذهب إليه البعض ومعنى لا نثبتها لا نحكم بثبوتها؛ لأن الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل.

قوله: (وكذا يلزم إلخ) فيه شائبة استدراك؛ إذ قد قال فيما مر: ولا عدم ووجود، والظاهر أن المراد بهما معدوم وموجود، لا نفس العدم والوجود. وقد يقال: ليس المقصود الأصلي بما ذكر بيان خروجهما، بل بيان عموم ذلك التعليل تعليل المصنف، لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى.

الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، **فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا** جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر. **فإن العدم ينافي القدم**، **فغير التعريف** إلى ما في الكتاب، وهو المختار عند الأشاعرة. قالوا: دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين، **فإنك إذا قلت**: ليس له عليّ غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة، فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك. ورد عليه بأن المراد **أما الخمسة فقط** فلا نسلم الحكم بلزومها، **وأما مع تمام آحاد العشرة**، **فذلك هو العشرة نفسها**، وبأن الغير هاهنا محمول على عدد آخر

قوله: (**بأنا إذا فرضنا إلخ**) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج إذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة؛ لأن الشك في قدمهما ليس شكاً في غيريتهما؛ لعدم اعتبار الحدوث في الغيرين، مع أنه لا يصدق التعريف المذكور عليهما. فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة، والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم، ولو كفى في النقض إمكانهما في بادئ الرأي يلزم النقض بالمفارقين إذا فرض وجودهما؛ لأنهما غير موجودين عندهم، فالشك في وجودهما شك في غيريتهما، فلا تكون مادة النقض متحققة.

قوله: (**فإن العدم إلخ**) أي طريان العدم ينافي القدم؛ لأنه إما قديم أو مستند إليه بطريق الإيجاب، وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه.

قوله: (**أما الخمسة فقط**) أي بشرط عدم الزيادة عليها.

قوله: (**وأما مع تمام آحاد إلخ**) وأما الخمسة مطلقاً فليس لها وجود إلا في ضمن هذين.

قوله: (**فذلك هو العشرة نفسها**) أي من حيث التحقق، فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الأخر ليست بعشرة، إنما هي مجموعهما.

قوله: (**فاعترض عليه إلخ**) قيل: الظاهر أن المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر أن لا يكون بينهما ارتباط وتعلق، بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعاً مع وجود الآخر، والعدم لا ينافي ذلك، فلا فساد في التعريف، وفيه نظر لجواز أن يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر.

قوله: (**فإن العدم ينافي القدم**) لأن القديم إما واجب بالذات، أو ممكن مستند إلى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة، دفعاً للتسلسل فيكون عدمه مستلزماً لعدم الواجب، وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم. وقد يقال: يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم الحادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث زال المستند؛ لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة.

قوله: (**فغير التعريف إلخ**) فإن هذا التغيير ليس كما ينبغي؛ لأن كل جسم عنده حادث، وفرض القدم لا يكفي. وقد يقال: يجب صدق الحد على جميع الأفراد الممكنة للمحدود وإن لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي إمكان الجسمين القديمين في النقض. هذا وأنت خبير بأن

فوق العشرة. قالوا: وكذا الحال في الصفة والموصوف، فإنك إذا قلت: ليس في الدار غير زيد، وكان زيد العالم فيها، فقد صدقت. **ولو كانت الصفة** غير الموصوف لكنت كاذباً. **ورد بأن المراد** غيره من أفراد الإنسان، وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره، وهو باطل قطعاً. **ولا يخفى** عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف، **سواء كانت لازمة** أو مفارقة. **وقيل: إنهم** ادعوا ذلك في الصفة اللازمة، بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلاً، فإنه غيره. **قال الآمدي**: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن **من الصفات** ما هي عين الموصوف كالموجود، ومنها ما هي غيره، **وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف؛ كصفات الأفعال** من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما، ومنها ما لا يقال: إنه

قوله: (**ولو كانت الصفة إلخ**) وكذا لو كان الجزء غير الكل؛ لأن مع زيد يده.

قوله: (**ولا يخفى إلخ**) يعني أنهم لم يصرحوا بالتعميم، لكن يلزم من استدلالهم المذكور.

قوله: (**سواء كانت لازمة إلخ**) تعميم الصفة إلى اللازمة والمفارقة غير صحيح؛ إذ لا لزوم بين الأشياء عندهم، فالصواب قديمة كانت أو حادثة.

قوله: (**وقيل إنهم إلخ**) يعني بعضهم خصص نفي الغيرية بالصفات القديمة، بخلاف الصفات المحدثة، فإنهما مغايرة لموصوفاتها.

قوله: (**قال الآمدي إلخ**) تأييد للقول المذكور.

قوله: (**من الصفات**) أي الموجودة.

قوله: (**كصفات الأفعال**) وهي القدرة من حيث تعلقها بالأفعال، فإنها موجودة؛ لكونها

الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب أيضاً؛ إذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض، وتقدير عند المتكلمين. وقد يجاب: بأن تغيير الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج إلى دفعه بأن يقال: هذا الفرض غير واقع، فلا يكون ذلك السؤال موجهاً، فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة إليه. ولا يخفى ما فيه من التعسف.

قوله: (**ورد عليه بأن المراد إلخ**) فإن قلت: المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة، وقد حكم بلزومها قطعاً؛ فتعين أن ليس غير العشرة. قلت: إن أردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط، فلا نسلم ذلك. وإن أردت لزومها مع تمام آحاد العشرة، فذلك هو العشرة نفسها.

قوله: (**وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال**) فيه نظر؛ لأن الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة إلا للموجودات العينية كما مر. والظاهر أن صفات الأفعال عند الأشاعرة من قبيل النسب والإضافات التي لا وجود لها في الخارج.

عين، ولا غير. وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك **من الصفات النفسية** لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى، أو غيرها. (وأورد عليهم المضافان) كالأبوة والبنوة، والعلية والمعلولية، فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم؛ إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر، وفي الحيز أيضاً، **إذ ليسا بمتحيزين**. (**ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين**)؛ لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم. (لكن يرد عليهم الباري مع العالم؛ **لامتناع انفكاك العالم عن الباري**) في العدم؛ لاستحالة عدمه تعالى، وفي الحيز أيضاً لامتناع تحيزه. (لا يقال) في الجواب عن هذا الإيراد: (يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم. **وحينئذٍ فقد انفك** أحدهما عن الآخر في العدم، (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز)، فإن العالم متحيز، ويستحيل ذلك على الباري، فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضاً. **والحاصل**: أن العالم يجوز عدمه وتحيزه،

نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها، وحدوثها من حيث التعلق، فلا يرد ما قيل: إن صفات الأفعال اعتبارية عند الأشعرية، فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه.

قوله: (**من الصفات النفسية إلخ**) أي الثابتة بالنظر إلى نفسه من غير اعتبار التعلق بشيء.

قوله: (**فإنهما غير موجودين**) أي لا نسلم أنهما متغايران، لأنهما غير موجودين عندهم، والوجود شرط في الغيرية.

قوله: (**وحينئذٍ فقد انفك إلخ**) لما كان المذكور في التعريف قيد في العدم، لا في الوجود أشار إلى أن الانفكاك في العدم والانفكاك في الوجود متلازمان.

قوله: (**إذ ليسا بمتحيزين**) لو عمم التحيز التبعي لاندفع المضافان، وفي القول بانتفاء التحيز التبعي أيضاً بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الإيراد، وفيه المطلوب.

قوله: (**ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين**) لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر، وكذا افتراقه فإن الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم، وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين، مع أن الاجتماعيين والافتراقيين متغايران قطعاً. اللهم إلا أن يعمم التحيز للتبعي، فحينئذٍ لا بد وأن يتحقق الانفكاك بحسب التحيز.

قوله: (**لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم**) الظرف قد يعتبر بالنسبة إلى المنفك عنه، كما في هذا، وقد يعتبر بالنسبة إلى المنفك كما في قوله: لايقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود إلخ، فما يتوهم من أن حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت إليه فتأمل.

ولا يجوز شيء منهما على الباري، فقد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز، مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط، أو الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد. (**لأنا نقول: لو كفى** الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالغيرية، (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي **لكان جواز** انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود، بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً في تغايرهما، لأنه جاز حينئذٍ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم. وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل، فإنه قد انفك الكل حينئذٍ عن الجزء في العدم، فتكون الصفة والموصوف، وكذا الجزء والكل متغايرين. **وحيث كان** الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردوداً بما ذكرناه، (**فقيل**) **في الجواب** عن الإيراد: (المراد جواز الانفكاك) **من الجانبين** (**تعقلاً**)، لا وجوداً. (ومنهم من صرح به)، فقال:

قوله: (**والحاصل إلخ**) لا يخفى عليك أن الإيراد المذكور مبني على أن المعتبر في الغيرية الانفكاك من الجانبين، وأن خروج الصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل؛ لأجل ذلك كما قرره سابقاً. فهذا الحاصل لا محصل له. والجواب المذكور بقوله: لأنا نقول إلخ لا معنى له. والحق أن حاصله أن الانفكاك من الجانبين في العدم، والحيز أعم من أن يكون من كليهما في العدم، أو من كليهما في الحيز، أو من أحد الجانبين في العدم، بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر، كالواجب تعالى، ومن جانب آخر في الحيز كالعالم. وحينئذٍ تطابق الجواب مع الإيراد، ولا يتجه الجواب المذكور بقوله: لأنه نقول إلخ. والدليل على ما قلتُ: أنه تعرض لبيان الانفكاك من الجانبين، إلا أنه أقام لفظ في الوجود مقام في العدم؛ دفعاً لتوهم نسبة العدم إلى الباري. وأما على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفكاك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يلزمه من انفكاك العالم عنه في العدم، فيكون التعرض لجواز انفكاك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معاً لمجرد الاستظهار، ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف.

قوله: (**لكان جواز إلخ**) أشار بذلك إلى أن قوله: لجاز علة الجزاء أقيم مقامه، وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور. والتقدير: وكفى الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين؛ لأن جاز انفكاك الموصوف إلخ.

قوله: (**وحيث كان إلخ**) أشار بهذا التقدير إلى أن قوله: فقيل إلخ معطوف على مجموع السؤال والجواب.

قوله: (**لأنا نقول: لو كفى إلخ**) الجواب السابق للآمدي، كما سيذكره الشارح. **فحديث** جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه؛ لأنه صرح بأن الصفات التي حكم عليها بكونها لا عيناً ولا غيراً هي الصفات اللازمة. نعم يرد حديث الجزء والكل. اللهم إلا أن يقال: تلك الدعوى إنما هي في الجزء الصوري، ولا يخفى بعده.

قوله: (**فقيل في الجواب إلخ**) لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف

الغيران هما اللذان **يجوز العلم بكل منهما** مع الجهل بالآخر، (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده، (ولذلك يحتاج) **في وجود الباري** بعد العلم بوجود العالم (إلى الإثبات) بالبرهان. **وهذا الجواب**. إنما يصح إذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم، فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود، فيجاب: بأن ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود، بل في التعقل. ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل، وأما إذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز، **فلا صحة لهذا الجواب، إذ لا يجوز أن يقال: يتعقل الباري معدوماً** أو متحيزاً بدون أن

قوله: (من الجانبين تعقلاً) والموصوف والكل وإن جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء، لكنه لا يجوز العكس، بقي أنه يلزم حينئذٍ تغاير بعض الصفات مع بعضها، ولعل ذلك القائل يلتزمه فإنه لا نص من المشايخ في ذلك.

قوله: (يجوز العلم بكل منهما إلخ) أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر، كما صرح به الشارح قدس سره.

قوله: (في وجود الباري) أي في الجزم بوجوده.

قوله: (وهذا الجواب إلخ) يعني قوله: المراد جواز الانفكاك تعقلاً صريحاً في أنه تحرير للتعريف المذكور، بحيث لا يرد عليه النقض، وهو إنما يصح لو لم يكن قيد في عدم أو حيز مذكوراً في التعريف. فلا يرد أنه يجوز أن يكون مراده إقامة قيد تعقلاً مقام في عدم أو حيز، فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعاً لشارح المقاصد.

قوله: (إذ لا يجوز أن يقال إلخ) فيه أن جواز الانفكاك في عدم تعقلاً لا يقتضي جواز تعقل كون المنفك معدوماً، بل يتحقق بأن يتعقل كون المنفك عنه معدوماً، والمنفك موجوداً،

والصفة بدون صاحبه فيلزم أن يكونا غيرين؛ لأن المراد تعقل كل منهما موجوداً مع الجهل بالآخر، ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف. لكن يرد بعض الصفات بالنسبة إلى بعض، كالكلام والقدرة ونحوهما، فإنه يجوز تعقل كل منهما مثلاً موجوداً مع الجهل بالآخر، مع أنهما ليسا بغيرين. وقد يعترض بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزماً للعلم بالنار، وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل.

قوله: (فلا صحة لهذا الجواب) قيل: أخذه من شرح المقاصد، وفيه بحث لجواز أن يكون مراد المصنف إقامة التعقل مقام قوله: في عدم أو حيز، بأن لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما. ويقال: الغيران موجودان جاز انفكاكها تعقلاً، فلا يرد ما ذكره، ولك أن تقول: قول المصنف المراد كذا، مع قوله: ومنهم من صرح به يأبى مما ذكره الباحث، فتأمل.

قوله: (إذ لا يجوز أن يقال: تعقل الباري معدوماً إلخ) فيه بحث إذ حاصل قولنا: يجوز

يتعقل العالم كذلك، إلا إذا جوز كون التعقل أعم من أن يكون مطابقاً أو غيره. **وحينئذ يلزم كون الصفة** والموصوف متغايرين، إذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، إما تعقلاً مطابقاً، أو غير مطابق. (واعلم أن قولهم) أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف، وفي الجزء مع الكل: (لا هو ولا غيره، مما استبعده الجمهور) جداً، (فإنه إثبات للواسطة) بين النفي والإثبات؛ إذ الغيرية تساوي نفي العينية، فكل ما ليس بعين فهو غير، كما أن كل ما هو غير فليس بعين. (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي) **لا تعلق له بأمر معنوي**؛ وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما. وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر، قد لا يكون عيناً ولا غيراً، وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص، فكل شيء بالقياس إلى آخر، إما عين وإما غير، (و) لا

فيجوز أن يتعقل الباري موجوداً مع عدم العالم، وأن يتعقل العالم متحيزاً مع عدم تحيز الباري، بل الانفكاك من الجانبين متحقق في الواقع، وقد مر ذلك. لكن حينئذ يكون قيد في حيز لإدخال العالم مع الباري، لا لإدخال الجسمين القديمين، إذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر.

قوله: (نزاع لفظي) أي راجع إلى الاصطلاح، كما يشير إليه آخر كلامه. وحينئذ يكون قولهم: قالوا: دل الشرع والعرف واللغة بياناً لمناسبة الاصطلاح للأمور الثلاثة.

قوله: (لا تعلق له بأمر معنوي) إذ كل منهما يسلم مدعى الآخر، أشار بهذا إلى أن معنوي بمعنى تعلقه بمعنى اللفظ.

قوله: (أنه بحث معنوي) أي متعلق بأمر معنوي، بحيث ينفي كل واحد دعوى الآخر، على ما سيجيء بيانه، وأما على ما حمله الشارح قدس سره نظراً إلى ظاهر العبارة، فلا يصلح محلاً للنزاع، إذ لا بد في الحمل من التغاير من وجه، والاتحاد من وجه اتفاقاً.

الانفكاك بينهما في العدم تعقلاً، أنه يجوز كون كل منهما معدوماً بحسب التعقل، وهو ليس بنص في أنه يجوز أن يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر، فلك أن تحمله على معنى أنه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر، ومآله إلى أنه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر، وأما قولنا: يجوز الانفكاك بينهما في حيز، فهو محمول على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الأمر إذ لا ضرورة تدعو إلى حمله على خلاف الظاهر فليتأمل.

قوله: (وحينئذ يلزم كون الصفة إلخ) قد يجاب بأن المراد الجواز وعدم الامتناع نظراً إلى بداهة العقل، كما سيشير إليه قوله: ولذا يحتاج إلى الإثبات بالبرهان، وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان.

شك أنه (لا تمتنع التسمية)، بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد. وهذا الاعتذار ليس بمرضي؛ لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته، فكيف يكون أمراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح، مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه؟ (**والحق:**) **أنه بحث معنوي**، و (**أن مرادهم**) بما ذكروه أنه (لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية)، ومعناه أنهما متغايران مفهوماً، متحدان هوية. (كما يجب أن يكون) الحال كذلك (في الحمل) على ما مر في تحقيق معناه. (**ولما لم يكونوا**) أي المشايخ (**قائلين بالوجود الذهني**، لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف، وبين الجزء والكل، (في الذهن، والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني. (نعم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه، والاختلاف

قوله: (**وأن مرادهم إلخ**) لو حمل كلامه على ما ذهب إليه المحققون من الأشاعرة والصوفية: من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته، لكن ليست موجودة قائمة، كما ذهب إليه الجمهور من أن لكل منهما هوية مغايرة لهوية الآخر؛ إذ لم يقم دليل على أمر سوى التعلق، كما سيجيء في بحث العلم، ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف، والقدرة بالتمكن، والإرادة بترجيح أحد المقدورين، ويكون قوله: كما يجب إلخ تنظيراً لا تمثيلاً لم يرد ما أورده الشارح من أن الكلام في مبادئ الصفات إلخ. نعم يرد عليه البحث بالجزء مع الكل، لكن المصنف في توجيه قولهم: صفاته لا هو ولا غيره.

قوله: (**والحق أنه بحث معنوي**) لأن النزاع في كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف أم لا؟ نزاع معنوي بلا شك، فلا عبرة لما قيل: تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظياً؛ لأن النفيين لا يرجعان إلى شيء واحد. والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً، ومنكر للمغايرة بحسب الوجود في الخارج والهوية الخارجية، بمعنى أن هناك ذاتاً وحقيقة واحدة، وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو أثر لصفة العلم، وتارة بالقدرة وكذلك، وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق؛ وذلك لأن المتنازع فيه هو النفي الثاني، أعني لا هو ولا غيره، وإن رجع إلى غير ما رجع إليه النفي الأول. ثم إن المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة، كما سيذكره في الموقف الخامس، لا مشايخ أهل السنة. ولوسلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى، فيكون النزاع معنوياً البتة.

قوله: (**ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني**) فيه أن القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني، وهو ظاهر. وقد أشرنا إليه في بحث أن الوجود زائد على الماهية أم لا.

من وجه آخر)، فعبروا عن هذا المعلوم، بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه. (وهذا كلام لا غبار عليه)، **وفيه بحث: لأن كلام المشايخ في** أجزاء غير محمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم، وفي صفات هي مبادئ المحمولات، كالعلم والقدرة والإرادة، لا في المحمولات، كالعالم والقادر والمريد. **والظاهر أنهم فهموا** من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا. وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، **فدفعوه بذلك**. وأيضاً لزمهم أن تكون تلك الصفات **مستندة إلى الذات**، إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة، **ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة**، وإما بالإيجاب فيلزم كونه **تعالى موجباً بالذات**، ولو في بعض الأشياء، **فتستروا عن هذا** بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات.

قوله: (**كون الصفات إلخ**) لما تقرر عندهم من أن فعل المختار لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار يكون حادثاً، وإن خالف فيه الآمدي.

قوله: (**تعالى موجباً بالذات**) فلا يكون الإيجاب نقصاناً، فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال، وإيجاب غيرها نقص مشكلة.

قوله: (**فتستروا عن هذا إلخ**) لا يخفى أن التستر ينافي جعلها من الاعتقاديات، والذي عندي أن ما وقع من الشيخ الأشعري: هو أن صفاته تعالى ليست غير الذات؛ لأن الغيرين

قوله: (**وفيه بحث لأن كلام المشايخ إلخ**) وأيضاً الاتحاد هوية، والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة، مع أن الشيخ الأشعري صرح بأن المفارقة سمي أغياراً على ما نقله الآمدي.

قوله: (**والظاهر أنهم فهموا إلخ**) هذا إنما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم، من أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف، وأما على ما نقله الآمدي من أن صفات الأفعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الأصحاب، فلا؛ لأن جواز الانفكاك ها هنا من أحد الجانبين لا منهما معاً.

قوله: (**فدفعوه بذلك**) إن كان المراد بهذا الدفع التقصي عما قاله المعتزلة، من أن إثبات القدماء كفر، فلا حاجة إليه فإن الكفر إثبات ذوات قدماء لاذات وصفة، كما مر بل الكفر إثبات تعدد الواجب. هذا، وقد نقل عن الشارح أن الظاهر أن ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى، لا تعدد القدماء وتكثره؛ لأن الذات مع الصفة، والصفات بعضها مع بعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعاً؛ إذ التعدد إنما يقابل الوحدة.

قوله: (**مستندة إلى الذات إلخ**) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة، ولذا لم يذكره.

قوله: (**ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة**) إنما لم يقل: ويلزم أيضاً كونه حادثة؛ لئلا يتوهم رجوع الضمير إلى الأربعة المذكورة، فإن الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير، وإن

[المقصد الثامن: الاثنان لا يتحدان وهذا حكم ضروري]

(الاثنان لا يتحدان)، الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئاً آخر، بطريق الاستحالة، أعني التغير والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواء، والأسود أبيض، ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه، وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء، فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء. وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها، واتصف بصفة أخرى هي البياض، ويطلق أيضاً بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، وهوأن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث، كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً، والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه، بل في وقوعه أيضاً، وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو: أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر، ومعنى قولنا: بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء،

موجودان يجوز الانفكاك بينهما، والباقي من إلحاقات المشايخ توجيهاً لكلامه، ومقصوده أن صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده؛ لكونها مقتضى ذاته كوجوده، فلا تكون ذاته تعالى فاعلة لها؛ لأن الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات، فلا تكون ذاته تعالى بالقياس إليها موجباً، ولا مختاراً، فلا يلزم شيء من المحذورات، كما أن ذاته تعالى ليس موجباً ولا مختاراً بالنسبة إلى وجوده، عند القائلين بزيادته. وكما أن الأربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا إيجاباً ولا اختياراً بل الزوجية مجعولة بجعلها.

قوله: (**بطريق المجاز**) فإن الشيء الأول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب إما بجزئه أو بنفسه فكأنه اتحد بالشيء الثاني.

قوله: (**شيئاً آخر**) ذاتاً وصفة.

قوله: (**أعني التغير إلخ**) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التغير التدريجي في الكيف، بل المعنى اللغوي وهو التغير مطلقاً.

قوله: (**من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه**) كلمة أو للتعميم أي لا يكون فيه شيء

كان لزوم التسلسل في الأربعة لا في الكلام والسمع والبصر. نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً. واعلم أن لزوم حدوث الصفات حينئذ بناء على ما هو المشهور، وأما على ما ذكره الآمدي من جواز قدم أثر المختار فلا، نعم يلزم في الأربعة تقدم الشيء على نفسه، أو التسلسل فليتأمل.

قوله: (**فتستروا عن هذا إلخ**) الظاهر أن التستر عن هذا يحصل بالقول بأن علة الاحتياج مطلقاً الحدوث، وإن لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب.

وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً؛ **لأنه المتبادر** من الاتحاد عند الإطلاق. وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين: الأول أن يكون هناك شيئان، كزيد وعمرو مثلاً، فيتحدان بأن يصير زيد عمراً، أو بالعكس. ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان، وبعده شيء واحد كان حاصلاً قبله، والثاني أن يكون هناك شيء واحد، كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره، فحينئذٍ يكون قبل الاتحاد أمر واحد، وبعده أمر آخر لم يكن حاصلاً قبله، بل بعده. وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله: (**هذا**) أي عدم اتحاد الاثنين (**حكم ضروري**)، يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي. (**فإن الاختلاف**) والتغاير (**بين الماهيتين، و**) بين (الهويتين)، وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف) وتغاير (بالذات، فلا يعقل زواله)، **يعني أن التغاير** بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات. (وهذا) الحكم **مع وضوحه في نفسه** (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه،

من الزوال والانضمام، فالاتحاد الحقيقي مباين للاتحاد المجازي، فما قيل: إنه أعم من المعنى الأول المجازي وهم.

قوله: (**لأنه المتبادر إلخ**) لكماله في معنى الاتحاد، والتبادر علامة الحقيقة ما لم يصرف عنه صارف، فلا يرد أن المتبادر من لفظ الوجود عند الإطلاق الوجود الخارجي، مع أنه ليس حقيقة فيه، بل في المطلق.

قوله: (**فإن الاختلاف إلخ**) هذا تنبيه على نفس الحكم، لا استدلال على بداهته كما لا يخفى.

قوله: (**يعني أن التغاير إلخ**) أشار بهذه العناية إلى أن قوله: بالذات ليس في مقابلة الاعتبار، وأن المراد بقوله: لا يعقل التعقل المطابق للواقع الذي مآله الإمكان.

قوله: (**مع وضوحه في نفسه**) أشار به إلى أن زيادة التوضيح بالنظر إلى كونه واضحاً في نفسه، لا بالنسبة إلى التوضيح الحاصل من قوله: فإن الاختلاف؛ لأن التنبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره المصنف بقوله: فإن الاختلاف إلخ.

قوله: (**هذا حكم ضروري**) **فإن قلت**: قد سبق مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة، قلت: هذه المسألة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء، بل هي مسألة متفق عليها. نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية، لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم وأقوالهم. وإنما كلامهم رمز إلى أسرار سبحانية، ومحمول على التأويل. قال الشيخ المحقق: أوحد الدين الكرماني: تواونشوي وليك اكرجهدكني جابي برسي كزتوتوى برخيزد.

قوله: (**فإن الاختلاف بين الماهيتين إلخ**) فيه: أنه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً فليس أوضح من الدعوى، إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

(**فيقال: إن عدم الهويتان**) بعد الاتحاد، وحدث أمر غيرهما، (فلا اتحاد) بينهما، (بل) هما قد عدما، (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما. (وإن عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضاً؛ (إذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهةً، وإلا كان موجوداً ومعدوماً معاً. (وإن وجدا) **أي بقيا موجودين** بعد الاتحاد، (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله، **فلا اتحاد أيضاً**. (والغرض) من هذا الكلام، (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين، وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم. (وظن بعض الناس أنهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري، (**فيمنع امتناع الاتحاد** على تقدير بقائهما) موجودين. (وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا)، أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحداً، وإنما يكونان كذلك **لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر**، وهو ممنوع.

قوله: (فيقال: إلخ) هذا التنبيه جارٍ في وجهي الاتحاد، كما يظهر في التدبر. ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد.

قوله: (أي بقيا موجودين إلخ) فسر به ليصح مقابلته بقوله: إن عدما بعد الاتحاد.

قوله: (فلا اتحاد أيضاً) إبقاء الاثنينية كما كانت.

قوله: (فيمنع) عطف على ظن، والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلاً بالقياس إلى الظن، وإن كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر إلى زمان التكلم.

قوله: (فيقال: إن عدم الهويتان إلخ) الظاهر: أن هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة.

قوله: (أي بقيا موجودين) وجه التفسير بهذا أنهما موجودان قبل الاتحاد.

قوله: (فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار للصورة الغريبة.

قوله: (لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر) فإن قيل: هما إما موجودان بأحد الموجودين الأولين فقط، فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو بهما معاً فيكونان اثنين، أو بغيرهما فيكون فناء لهما، وحدوث ثالث، ويجاب: بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين، صارا واحداً. لا يقال: يلزم أن يكون واحد بعينه حالاً في محلين؛ لأنه يقال: إنما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما، بأن كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد، وليس كذلك، بل المفروض أنهما قد اتحدا ذاتاً ووجوداً.

[المقصد التاسع: الاثنان من المتكلمين ثلاثة أقسام]

(**الاثنان عند أهل الحق**) من المتكلمين (**ثلاثة أقسام**)، لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان، وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان، وإلا فالمتخالفان. (أحدها المثلان وهما: الموجودان المشتركان في) **جميع** (**الصفات النفسية**). والمراد بالصفات النفسية **ما لا يحتاج في**

قوله: (**الاثنان إلخ**) لا يخفى أن حصر الاثنين في الأقسام الثلاثة غير صحيح، لأخذقيد الوجود فيها، فالأمور الاعتبارية خارجة عنهما، ولأخذ قيد المعنى في الضدين، فالجواهر الغير المتماثلة خارجة عنهما وعن المتخالفين؛ لامتناع اجتماعهما في محل واحد، إذ لا محل لها. وكذا الواجب مع الممكن. وبما ذكرنا ظهر أن وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح، لورود المنع على قوله: فالضدان، وقوله: وإلا فالمتخالفان، فالوجه: أن يقال:المقصود أن الاثنين يوجد فيه الأقسام الثلاثة، وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها. وإن أردت الحصر، فلا بد من تخصيص الاثنين بالأعراض، ومن القول بأن القسم الأول أعم من المقسم، لأن المثلين قد يكونان من الجواهر.

قوله: (**عند أهل الحق**) خلافاً للفلاسفة، فإنهما عندهم أربعة أقسام، ولبعض المتكلمين فإنهما عنده قسمان كما سيجيء.

قوله: (**ما لا يحتاج في وصف الشيء**) أي توصيفه به إلى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء، بأن يكون منتزعاً من نفسه، أو من جزئه كالحيوانية للإنسان، فما لا تكون منتزعاً من نفس الشيء صفة معنوية، سواء كانت موجودة كالتحيز، أو معدومة كالحدوث. وبما حررنا لك اندفع التحيز الذي عرض لبعض الناظرين حيث قال: لا يخفى أن الظاهر من هذه العبارة أن تكون

قوله: (**ثلاثة أقسام**) انحصار الاثنين في الثلاثة مبني على أن لا تعدد بين المعدومين، ولا بين معدوم وموجود، إذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الأقسام الثلاثة؛ لأن كلاً من الثلاثة موجودان على تفسيره. اللّهم إلا أن يقال: التعدد لا يستلزم الاثنينية، وفيه بعد لا يخفى، ولكن لا مشاحة.

قوله: (**في جميع الصفات النفسية**) قيل: ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية، ومن جملتها التماثل، على ما صرح به بعيد، هذا فيتوقف التماثل على نفسه. وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل، وأخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل، لا باعتبار أنه تماثل، بل باعتبار أنه من الصفات النفسية، فيختلف العنوان، ويندفع الدور.

وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه، كالإنسانية، والحقيقة، **والوجود**، والشيئية للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف، **كالتحيز**، **والحدوث**، وبعبارة أخرى: الصفة النفسية هي التي **تدل على الذات دون معنى زائد عليها**، والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات. وقال بعضهم **بناء على الحال**، **وكونها زائدة على الذات**، **مع كونها من صفات النفس**

الصفة النفسية، ما لا تكون زائدة على ذات الموصوف، وحينئذٍ يتوجه أن مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الإنسان. وإن أريد أنها ما لا تكون مفتقرة إلى ملاحظة أمر خارج مغاير للموصوف، أي ما لا يكون إضافياً، يشكل التماثل؛ لأنه إضافي. وإن أريد أنه لا يعلل بغير الذات، فيشكل بالوجود، وإن أريد أنه لا يكون مغايراً للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات.

قوله: (كالتحيز) فإن التوصيف به يحتاج إلى ملاحظة الحيز والحدوث، فإنه يحتاج إلى ملاحظة العدم، وليس شيء منهما منتزعاً من نفس الإنسان مثلاً.

قوله: (تدل على الذات) أي نفسه دلالة اللازم على الملزوم.

قوله: (دون معنى زائد) أي خارج عنها، أشار إلى أن ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية.

قوله: (وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعاً من نفس الذات، فتحتاج في الوصف به إلى ملاحظة أمر سوى الذات، فلا يصدق التعريف عليها.

قوله: (مع كونها من صفات النفس) أما إذا كانت معللة بالصفات الحقيقية، فهي داخلة في الصفة المعنوية.

قوله: (ما لا يحتاج وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد) قيل: أي غير هذه الصفة، وقيل: الكلام مبني على أن الوصف عين الماهية، وهو الأظهر.

قوله: (والوجود) فإن قلت: وصف الممكن بالوجود يحتاج إلى تعقل الفاعل الموجد، قلت: ممنوع، نعم وجوده في نفس الأمر من الفاعل، لكن لا توقف في التعقل.

قوله: (كالتحيز والحدوث) فإن الأول زائد على ذات الجوهر؛ لأنه باعتبار الجسمية، وتعقله. والثاني زائد على ذات الحادث؛ لأنه باعتبار العدم السابق وتعقله. واعلم أن عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في أبكار الأفكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بأن الحدوث من الصفات النفسية.

قوله: (بناء على الحال، وكونها زائدة على الذات) من الأحوال ما يصح خلو الموصوف عنها، كعالمية زيد مثلاً، لكن الأحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الأحوال اللازمة، كما سيشير إليه الشارح عن قريب.

الصفة النفسية: **ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها**، والمعنوية ما يقابلها. (ويلزمها) أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة **فيما يجب، ويمكن، ويمتنع**، ولذلك قد يعرف به) فيقال: المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. (وقد يقال): بعبارة أخرى المثلان: (ما يسد أحدهما مسد الآخر) **في الأحكام الواجبة** والجائزة والممتنعة جميعاً، (**ولأن الصفة النفسية**) كما عرفت (**ما يعود إلى نفس الذات**، لا إلى معنى زائد) على الذات، (فالتماثل) **من الصفات النفسية**، لأنه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد). يعني أن التماثل

قوله: (ما لا يصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلاً غير مطابق، فالصحة في مقابلة البطلان، لا بمعنى الجواز، فلا يرد أن توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن، إنما المحال ارتفاع المتوهم.

قوله: (فيما يجب ويمكن ويمتنع) أي بالنظر إلى ذاتهما، فلا برد أن الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عنهما.

قوله: (في الأحكام الواجبة إلخ) أي بالنظر إلى ذاتهما، وتلازم التعريفات الثلاثة ظاهر بعد التأمل.

قوله: (ولأن الصفة النفسية إلخ) علة لقوله: فالتماثل أمر ذاتي إلخ والجملة عطف على قوله وهما الموجودان وأصل الكلام، فالتماثل أمر ذاتي لأن الصفة النفسية إلا أنه لما قدم الدليل وصار الفاء لمجرد ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة.

قوله: (ما يعود إلى نفس الذات إلخ) أي يكون منتزعاً من نفسها من غير مدخلية أمر خارج عنها.

قوله: (من الصفات النفسية إلخ) قدر الخبر، وجعل ما هو الخبر في المتن تعليلاً له إشارة إلى أن في المتن اختصاراً بإقامة سبب الخبر مقامه.

قوله: (ما لايصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم، فلا ينافي ما سبق من إمكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم، ولك أن تقول الصحة هاهنا مقابل البطلان، والمعنى: ما لا يبطل توهم ارتفاعها أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع.

قوله: (فيما يجب ويمكن ويمتنع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية، وإلا جاز أن يستند بعض هذه الأمور إلى الشخص المخصوص فتأمل.

قوله: (ولأن الصفة النفسية) المتبادر من السياق أنه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية، ولذا غير الشارح أسلوب المصنف، وقدر الخبر لقوله: فالتماثل، وجعل قوله: لأنه أمر ذاتي تعليلاً لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود إلى نفس الذات، لكن تفريع قوله: فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بأمر زائد على الذات إنما يظهر في الجملة على تقدير أن يراد بالأمر الزائد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة؛ إذ لو بنى الكلام على أن الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات، بل لم يصح، فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل.

بين الذات لا نفسها، وليس معللاً بأمر زائد عليها، فهو صفة نفسية عندنا، (وأما عند مثبتي الأحوال منا، كالقاضي، ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية **المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة** التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات. (تردد، إذ قال تارة أنه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية، (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير)، فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة. (و) قال (أخرى): التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية، بل هو منها. (ويكفي) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفاً بالتماثل، غير خالٍ عنه، فيكون من الأحوال اللازمة للذات، ثم أيد كون تقدير الغير كافياً في الاتصاف بالتماثل بقوله: (**فإن صفات الأجناس**)، ومن جملتها التماثل، (لا تعلل بالغير) أي بأمر موجود مغاير لمحلها (اتفاقاً)، فلا يكون التماثل موقوفاً على وجود الغير تحقيقاً. وأما تقديره فلا يضر. (ثم من الناس من ينفي التماثل، لأن الشيئين إن اشتركا من كل وجه فلا تمايز، فلا اثنينية) فضلاً عن التماثل. (أو اختلفا من وجه) من الوجوه (فلا تماثل)، فلا تكون أقسام الاثنين عنده ثلاثة. (والجواب: منع) الشرطية (الثانية، إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس. (**قالت المعتزلة**): أي أكثرهم المثلان (هما المشتركان في أخص وصف النفس، فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم، فمحال) لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم. (وإلا) أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعاً، (فما ذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام

قوله: (بالأحوال اللازمة) أي بالصفات اللازمة؛ ليتناول الأحوال وغيرها، أو يقال: بحصر الصفات النفسية عنده في الأحوال.

قوله: (فإن صفات الأجناس) هي أخص من النفسية؛ لأنها لا بد أن تكون مشتركة، بخلاف النفسية كالإنسانية والوجود.

قوله: (في أخص وصف النفس) أي في وصف لا أخص منه.

قوله: (المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة) قيل: ليس المراد بالأحوال المعنى المصطلح، بل الصفات. وقيل: لا صفة نفس عند القائل بالحال إلا الحال.

قوله: (قالت المعتزلة) قيل: المراد بأخص وصف النفس وصف لا أخص منه، لا أنه أخص من جميع أوصاف النفس، لتحقق التماثل بين أفراد نوع من المركبات، مع أن فصلها يساوي نوعها، ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة؛ لأن الكلام في الإنسانية والناطقة سواء عدوا نوعاً وفصلاً أم لا، فليتدبر.

(أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل. **ولهم أن يقولوا**: الاشتراك في الأعم وإن كان لازماً، لكنه خارج عن مفهوم التماثل، إذ مداره على الاشتراك في الأخص، (**مع أنه يلزمهم** تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة)، لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين، فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس، كان تماثل السوادين معللاً بأخص وصفهما، أعني السوادية، وتماثل البياضين معللاً بأخص وصفهما، أعني البياضية. ولا شك أن السوادية والبياضية مختلفان. وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد، **وهذا الاعتراض مشترك الإلزام**

قوله: (**ولهم أن يقولوا إلخ**) يعني أن قيد الأخص ليس احترازياً، بل لتحقيق ماهية التماثل.

قوله: (**مع أنه يلزمهم إلخ**) يعني أن المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع، متمسكين بشبهة هي أنه لو جاز ذلك جاز تعلل العالمية بالعلم تارة، وبالقدرة أخرى، مع ظهور بطلانه. فيلزمهم على هذا التعريف تعليل القائل الذي هو حكم واحد بالنوع بعلل مختلفة، كما بينه الشارح قدس سره.

قوله: (**وهذا الاعتراض مشترك الإلزام**) أي بين المعتزلة وأصحابنا القائلين بالحال، وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعليل المذكور فلا اعتراض عليهم.

قوله: (**بعلل مختلفة**) قيل: لهم أن يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين أن العلة أخصية الوصف، واختلاف الأنواع لا يضر كالمشي تقتضيه الحيوانية إنساناً كان أو فرساً. ورد بأن علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه أنه أخص وصف النفس، لا في مفهومه. ولا شك أن ما صدق عليه أخص وصف النفس في البياضين، وفي السوادين هو السوادية، وأنهما متخالفان حقيقة فتأمل.

قول: (**مشترك الإلزام**) قيل: هذا نقض إجمالي، والتفصيل فيه أن يقال: إن أريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة، وإن أريد تعليل حكم واحد نوعي، فلا نسلم بطلان التالي. والحق: أن هذا التفصيل لا يرد؛ لأن الكلام إلزامي. وأكثر المعتزلة وإن جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به، لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع، مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة، وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيرد الإلزام عليهم، وكذا على القائلين بالحال من الأصحاب، فإنهم كالمعتزلة في التجويز والإحالة على الأصحاب مطلقاً. وقيل: بل الكلام برهاني لأن الواحد بالذات لا يعلل بعلتين، سواء كان شخصياً أو لا، فإن مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة، فلايجوز أن يعلل تحصلها بعلل كثيرة، كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل. وفيه أن المعلل بالمختلفات هاهنا هو أفراد التماثل لا طبيعته، ولا نزاع عندنا في جواز مثله.

فإن الأخص إذا كان مختلفاً كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفاً لمجموعها في البياض، **فيكون التماثل المعلل بالمجموع** معللاً بعلل مختلفة. والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوزونه أيضاً. (وأيضاً فالتماثل للمثلين، **إما واجب فلا يعلل**) التماثل حينئذٍ (على رأيهم)، إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها، ومن ثمة قالوا: لما كان عالمية اللّه تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم، فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس، لاقتضائه أن يكون التماثل معللاً بالأخص كما مر، (أولا) يكون واجباً للمثلين، (فيجوز) حينئذٍ (كون السوادين مختلفين تارة، وغير مختلفين أخرى) بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين، ويزول عنهما فيكونان مختلفين، وبطلانه ظاهر. (وقال النجار) من المعتزلة: المثلان (هما المشتركان في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة بالثبوتية؛ لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل، (ويلزمه السواد والبياض)، فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية، كالعرضية واللونية والحدوث، (و) **يلزمه أيضاً** (**مماثلة الرب** للمربوب)؛ إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية، فإن قلت: لعله أراد أن المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقاً، بل في تلك الصفة. وحينئذٍ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلاً.

قوله: (**إما واجب**) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف.

قوله: (**فيكون التماثل المعلل بالمجموع إلخ**) لا يخفى أن من جملة صفة النفس التماثل، فلا بد أن يراد مجموع ما عداه، **فإن قلت**: تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق، من أنه لا نفس الذاوت. **قلت**: مراده من كونه لا نفس الذوات أنه ليس معللاً بأمر زائد عليها، كما صرح به هناك. والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض.

قوله: (**إما واجب فلا يعلل**) قيل: تعليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم، كالجوهرية بذات الجوهر، والمحال تعليله بصفة عارضة. فهذا الاعتراض إنما يرد عليهم إذا قالوا بزيادة ذلك الأخص، وجوابه المنع؛ فإن الظاهر أن الجواب عندهم لا يعقل أصلاً يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول.

قوله: (**ويلزمه أيضاً مماثلة الرب**) فيه نظر، لجواز أن يريد بقوله: وليس أحدهما بالثاني، وليس أحدهما بسبب الثاني، فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب. نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه، كما ظن لجواز أن يحمل على أن ليس أحدهما ثانياً، ليخرج الفصل مع النوع والجنس؛ لأن أحد هذه الثلاثة هو الآخر إذ يحمل عليه. اللّهم إلاأن يقال: المراد الموجودان، ولا وجود إلا للأشخاص، وقيل: المراد ليس أحدهما قائماً بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف.

قلت: فيلزم أن يكون الباري مماثلاً للمخلوقين في بعض الأشياء، **مع أنه لم يجوز كونه** تعالى مماثلاً للحوادث أصلاً. (وثانيها): أي ثاني الأقسام الثلاثة: (الضدان: **وهما معنيان يستحيل لذاتيهما** اجتماعهما في محل) واحد (من جهة) واحدة، (فمعنيان) أي قولنا: معنيان (يخرج العدم والوجود)، **فإنهما ليسا معنيين** أي عرضين، (و) **يخرج (الأعدام)**، لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض، (و) **يخرج (الجوهر)** لذلك، (و) يخرج (الجوهر والعرض)، وهو ظاهر أيضاً. (و) يخرج (القديم والحادث)، **فإن القديم القائم بغيره** كصفاته تعالى **لا يسمى عرضاً**، فهذه

قوله: (مع أنه لم يجوز كونه إلخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله: فيلزم، لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وفيه: أن نفي المماثلة عنه تعالى إما باعتبار أنه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات إلا في اللفظ، وإما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية. وهذا لا ينافي كونه مماثلاً لها في بعض العوارض، وأما عدم الإطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم. واعلم أن هذا السؤال والجواب بعد ملاحظة ما سيجيء من قول المصنف: وعليه يحمل قول النجار تكرار إلا أن يقال: إنه أورده الشارح قدس سره هاهنا لبعد العهد.

قوله: (يستحيل لذاتيهما) أي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما، وإن كان بواسطة لازمة للذات، ولا ينافي ما سيأتي من أن التقابل بالذات إنما هو بين الإيجاب والسلب، وفيما عداهما بالواسطة. ولا يرد أنه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب، والجهل القائم بجزء، مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لهما.

قوله: (فإنهما ليسا معينين) كلاهما أو أحدهما وإن استحال اجتماعهما في محل واحد، فالخروج بالنسبة إلى باقي القيود، أو المراد به عدم الدخول، وكذا الحال في قوله: الأعدام.

قوله: (ويخرج الأعدام) أي المعدومات التي من جملتها الأعدام فإنه لا تضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وإن وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور، وأخر ذكر الأعدام على خلاف قوله: والجواهر لأن ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار.

قوله: (ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؛ إذ لا محل لهما.

قوله: (فإن القديم القائم بغيره) وكذا القديم القائم بذاته، وإن استحال اجتماعه مع الحادث في محل إذ لا محل له إلا أنه لظهوره لم يتعرض له.

قوله: (وهما معنيان يستحيل لذاتيهما إلخ) إنما قال: معنيان، ولم يقل: موجودان، كما قال في القسمين الأخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر، واختاره على عرضان ليشعر بترادفهما. وأراد بالاستحالة لذاتيهما أن يكون منشأ الاستحالة هو الذات، لا المتعلق. ولا استلزام أحدهما ما يستلزم سلب الآخر، فلا ينافي ما سيذكره من أن التقابل الذاتي إنما هو بين السلب والإيجاب فقط.

قوله: (والأعدام) الأولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد.

الأمور لا تضاد في شيء منها. (و) قولنا: (يمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة)، فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما، (و) قولنا: (لذاتيهما) **يخرج (العلم بالحركة والسكون معاً)**، فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما، لكن ليس ذلك لذاتيهما، **بل لاستلزامهما** المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما، فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما، (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع العجز) فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما، بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز، لكونهما متنافيين بالذات. (و) قولنا: (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر، والقرب والبعد) من الأمور الإضافية، **هذا هو الظاهر** من عبارة الكتاب، بناء على أن قوله: ومن جهة نحو الصغر، عطف على قوله: فمعنيان يخرج العدم والوجود. وفيه بحث، لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافية، والإضافة ليست موجودة عند المتكلمين، فتكون خارجة عن التعريف بقوله: معنيان. وأيضاً هذا القيد أعني من جهة واحدة **وقع في حيز معنى النفي**، وهو قيد للمنفي، **فحقه أن يفيد**

قوله: (لا يسمى عرضاً) أي عند المتكلمين؛ لأنه قسم الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى، ولذا حكموا بحدوثه.

قوله: (العلم بالحركة والسكون) أي العلم بأن هذا الشيء متحرك، والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد، وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن، ولذا يصح الحكم باستحالتها، والعلم عند الجمهور صفة حقيقية تتعدد بحسب التعلقات فلا يرد ما قيل: إن العلم تعلق بين العلم والمعلوم فيكون خارجاً بقيد معنيان.

قوله: (بل لاستلزامها إلخ) بناء على أن المطابقة معتبرة في العلم عندهم، فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين، أعني كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد، فتدبر فإنه ممازل فيه الأقدام، بناءً على الخلط بين الاصطلاحين في العلم.

قوله: (هذا هو الظاهر) أي تقدير يخرج هو الظاهر.

قوله: (وقع في حيز معنى النفي) أشار بزيادة لفظ: معنى إلى أن النفي إنما يفيد العموم إذا كان معناه متوجهاً إليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النفي لجواز كونه قيداً للنفي فيفيد التخصيص وإلى أن النفي أعم من أن يكون صريحاً أو ضمناً، كما فيما نحن فيه.

قوله: (لا يسمى عرضاً) وأما الأعراض القديمة القائمة بالمجردات أو بالأفلاك فلم تثبت عندنا.

قوله: (يخرج العلم بالحركة والسكون) أي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه، فإن هذين العلمين يمتنع اجتماعهما، لكن بواسطة متعلقهما.

تعميم الحد، وإدخال شيء فيه لا تخصيصه، **وإخراج شيء عنه** فلذلك قال بعضهم: هذا **احتراز عن خروج** هذه الأمور، **ويرد عليه: أنها أمور اعتبارية**، فكيف تجعل متضادة. **وأيضاً** هذا القيد **إنما يدخل** في الحد ما خرج بقوله: يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله: معنيان، كما لا يخفى على ذي مسكة. وأيضاً الفاء في قوله: (فلا يوجب العقل)، دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد، أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب (تضاداً في الأمور الاعتبارية)، **كهذه الأمور**، (**وكالحسن والقبيح**، والحل والحرمة) في الأفعال فإنها صفات اعتبارية **راجعة عندنا إلى**

قوله: (فحقه أن يفيد إلخ) لتوجه النفي إلى المقيد، فجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الأصل، وأن يكون بانتفاء القيد، وإذا قيل: نقيض الأخص أعم من نقيض أعم، وإنما قال حقه لأنه قد يكون لنفي التقييد فقط، ولذا قال أهل البيان: إن كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والإثبات ذلك القيد، ولعل الأول في المقام البرهاني: والثاني في المقام الخطابي.

قوله: (وإخراج شيء عنه) وكيف يمكن الإخراج به، والحال أن الصغر والكبر، والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة.

قوله: (احتراز عن خروج إلخ) فيقدر هاهنا يدخل بمعونة القرينة العقلية، وإن كان السياق تقتضي تقدير يخرج.

قوله: (أنها أمور) يعني أنها ليست من أفراد المحذور، وكيف يمكن إدخالها في الحد، والقول بأن دخولها على تقدير وجودها تكلف.

قوله: (وأيضاً) يعني يلزم إخراج المخرج.

قوله: (إنما يدخل إلخ) لأن التعميم إنما حصل فيه.

قوله: (كهذه الأمور، وكالحسن والقبح إلخ) يعني أن قوله: كالحسن والقبح إلخ مثال للأمور الاعتبارية، لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام، إذلا وجه له. وفيه تنبيه

قوله: (فحقه أن يفيد تعميم الحد) لأنه إذا كان قيداً للمنفي يكون النفي راجعاً إليه فينفيه، وانتفاء القيد يوجب الإطلاق والتعميم، وأماقوله: لذاتيهما، فليس قيداً للمنفي أعني الاجتماع، بل قيداً للنفي أعني الاستحالة، فلذا يفيد تخصيص الحد، وإخراج شيء عنه. وإن شئت فقل: الاجتماع في محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة، فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة أن نقيض الأخص أعم.

قوله: (ويرد عليه أنها أمور اعتبارية إلخ) وقد يتعسف ويقال: يجوز أن يكون التقييد تقييداً على التنزل، وتقدير كون الإضافات اعراضاً كما ذهب إليه الفلاسفة، والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم، من أن قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح

موافقة الشرع ومخالفته، فلا تضاد بينها؛ لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين. ثم إن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله: فلا يوجب **كلاماً مستأنفاً**، فقال: إذا عرفت تعريف المتضادين، فاعلم أن **كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات، فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه**، ومن جملتها **الأحكام لأن التعلق** بأفعال

على أنه ليس معناه: كما لايوجب العقل الحسن والقبح والحل والحرمة عندنا، إذ لا جامع بين التضاد، وبين الحسن والقبح حتى يقاس عدم إيجابه على عدم إيجابها.

قوله: (راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة إلا أمرين يعتبرهما العقل بعد ملاحظة الشرع أو العقل، والاتصاف بها في الخارج، بل في الضمير فقط.

قوله: (فلا تضاد بينها) أي بين هذه الصفات الاعتبارية.

قوله: (لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين) أي أمرين قائمين بالغير في الخارج، فيصح القول باجتماعهما فيه، بخلاف ما إذا كانا أمرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل، فإنه يكون استحالة الاجتماع بينهما في الاعتقاد وحكم العقل، وبما حررنا لك ظهر اندفاع أمرين: أحدهما أن قوله: لأن المتضادين إلخ في قوة قولنا: المتضادين لا يكونان اعتباريين، ففيه مصادرة. والثاني: أن عدم الإيجاب العقل للتضاد بين الأمور الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر، وبعد اعتبار الوجود لا دخل للعقل في عدم الإيجاب.

قوله: (كلاماً مستأنفاً) أي ليس تعليلاً للإخراج المذكور، بل كلام مستقل متفرع على تعريف المتضادين، فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى لا لصحة الكلام.

قوله: (كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة) أي ما لا يكون الاتصاف به كالاتصاف بالصفات الموجودة بل بمجرد اعتبار العقل، سواء كان موجوداً فيه أولا، ولذا لم يقل: ما لا يكون من الصفات الموجودة كالصغر والكبر، فإنهما عبارتان عن قلة الأجزاء وكثرتها في الخارج، وكالقرب والبعد فإنهما عبارتان عن كون الجوهر في الحيز بالقياس إلى كون جوهر آخر فيه، فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره أنه يرد عليه الصغر والكبر، والقرب والبعد فإنها إضافات قطعاً. وقد صرح بجريان التضاد فيها على ما زعمه. نعم يرد عليه ما سبق من أنها خرجت بقوله: معنيان، فكيف يدخلها؟ إلا أن يراد بالمعنى ما يقوم بالشيء في الخارج سواء كان موجوداً أولا.

قوله: (فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه) إذ لا حصول لهما في المحل حتى يتصور استحالة الاجتماع فيه.

الجوهري الذي يقول به المعتزلة، غايةالأمر أن الاحتراز هاهنا عن الخروج، وثمة عن الدخول. واعلم أن كلامه هاهنا صريح في أن الضدين لا بد أن يكونا موجودين في الخارج، وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين؛ لأن الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع أنهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الإضافات الغير الموجودة على رأيهم، كما سيأتي في مباحث العلم فتأمل.

قوله: (كالإضافات والاعتبارات، فإن العقل إلخ) نقل عن الشارح أنه يرد عليه نحو القرب والبعد، والصغر والكبر، فإنها إضافات قطعاً، فقد صرحوا بجريان التضاد فيها على زعمه.

المكلفين مأخوذ في حقيقتها، فتكون اعتبارية. **وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات** فإن مقولة الفعل لا وجود لها. **وستعرف** أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين، احترازاً عن خروج المتضايفين، فله هناك **فائدة ظاهرة، بخلافه هاهنا فالأولى حذفه** هنا. (وأما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين،

قوله: (الأحكام) أي الأحكام الشرعية الخمسة.

قوله: (لأن التعلق إلخ) يعني أن الخطاب المتعلق بفعل المكلف وإن كان أزلياً لكن لا يطلق عليه الحكم إلا من حيث تعلقه بالفعل، والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطاب والفعل، وليس قائماً بالفعل لحصوله قبل وجوده، فلا تتصف الأحكام بالتضاد، وإن كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل.

قوله: (وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار، فإنه ليس في الخارج إلا المؤثر والأثر، والتأثير أمر انتزاعي يتصف به المؤثر في العقل، ولا تضاد بين الأفعال أيضاً، هذا ما عندي في حل هذا الكلام، والله أعلم بالمرام.

قوله: (وستعرف إلخ) معطوف على قوله: ثم إن ذلك البعض، فهو من كلام الشارح قدس سره.

قوله: (فائدة ظاهرة) وهي إدخال المتضايفين.

قوله: (فالأولى حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة، ولذا لم يقل: فالصواب، وما قيل: إن فائدته إدخال الاجتماع والافتراق،فإنهما موجودان عند المتكلمين يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لا من جهتين، إذ يجوز أن يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة إلى جسم، وافتراق بالنسبة إلى آخر، فمدفوع بأن الكون الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران، فالموجود

قوله: (بخلافه هاهنا فالأولى حذفه) اعترض عليه بأن الصواب: ذكر ذلك القيد، إذ له فائدة ظاهرة هاهنا أيضاً، وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق، فإنهما موجودان عند المتكلمين، وضدان، وقد يجتمعان في محل واحد، كاجتماع زيد مع حبيبه، وافتراقه عن رقيبه، لكن لا من جهة واحدة. وسيأتي إن شاء الله تعالى أن الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع، وكذا الافتراق. والجواب: أن التضاد لا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد، كما سيصرح به. وسيجيء في مباحث الأكوان أن الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون، بل التمايز بينهما بأمور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما، بل لا يتعدد كون فيما ذكر من التصوير، فإن فيه كوناً واحداً عرض له أن اجتماع بالنسبة إلى الحبيب، وافتراق بالنسبة إلى الرقيب، كما سيشير إليه في ثالث مقاصد الأكوان. نعم يمكن أن يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً، فإنهما ضدان عندنا، كما سيأتي مع أنهما يجتمعان في محل واحد، وهو النفس؛ لكن من جهتين، فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة إلى قيام زيد، ولا على ما هو به بالنسبة إلى كتابته مثلاً.

ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين، (**فلم يشترطه المعتزلة، فإنهم قالوا**: العلم بالشيء) كالسواد مثلاً (إذا قام **بجزء من القلب، فإنه يضاد قيام الجهل**) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب. (وإلا اتصف الجملة بهما) أي إن لم يكن بينهما تضاد، وقام العلم بجزء، والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء، وجاهلة به معاً، (إذ) الصفات (التابعة للحياة)، كالعلم والجهل والقدرة وغيرها، (إذا قامت بجزء) من شيء (ثبت حكمها)، كالعالمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أي لمجموع (ذلك الشيء عندهم، **بل زادوا عليه**) أي على عدم اشتراط اتحاد المحل، (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل، إذ قالوا: إرادة الله تضاد كراهيته، وهما) صفتان له (حادثتان لا في محل) أي ليستا في ذاته؛ لامتناع قيام الحوادث به، ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها، وهما متضادتان؛ لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته، أعني كونه مريداً وكارهاً معاً لشيء واحد. **وسيرد عليك**

في الخارج لا تعدد فيه، وإن اعتبر مع الإضافة فهو أمر اعتباري لا وجود له، وكذا ما قيل: إن فائدته إدخال السواد والبياض اللذين في البلقة، والخطين اللذين في السطح، لأن الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين، لانتفاء الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الأولى، وكون الخطين والسطح والنقطة من الأمور الاعتبارية عند المتكلمين.

قوله: (فلم يشترط المعتزلة) وقالوا: الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة، سواء كان في محل واحد أو في محلين.

قوله: (قالوا إلخ) يعني أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين، فلا يكون اتحاد المحل شرطاً، فلا يرد أنه إذا كان قيامهما بمحلين مستحيلاً كان قيامهما بمحل واحد مستحيلاً بطريق الأولى، فهما داخلان وإن اعتبر اتحاد المحل. والمراد الجهل المركب فإن الجهل البسيط عدمي، وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب إذا كانا متعلقين بشيء واحد، لا عند من يقول بتماثلهما.

قوله: (بجزء من القلب) هذا على ما ذهب إليه المليون من أن محل العلم القلب، كما يدل عليه ظاهر الآيات، وأنه مركب من أجزاء لا تتجزء، فلا تخير بخلط المذاهب.

قوله: (بل زادوا عليه) أي بعضهم، وهو أبو الهذيل ومن تبعه، حيث ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

قوله: (وسيرد عليك) أي في آخر بحث العلة والمعلول أن حكم الصفة لا يتجاوز عن

قوله: (فإنه يضاد قيام الجهل إلخ) تضاد العلم والجهل المركب إنما هو عند بعض المعتزلة، وأكثرهم على أنهما متماثلان، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى. نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين، كما سيأتي في مباحث الأكوان، والظاهر أنه على سبيل التشبيه والمجاز.

أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها، **وأن المعنى أي العرض لا يقوم** بنفسه. (و) مع ذلك (**يرد عليهم الموت والحياة**، فإنهما ليسا ضدين عندهم، مع امتناع اجتماعهما). وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع، فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء، والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع، لما ذكروه، ولا يكون بينهما تضاد. **قال صاحب القنية**: إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل، كما صورتموه، فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما؟ ألستم قلتم: يستحيل اجتماع العلم والموت **مع أنهما ليسا بضدين عندكم**؟، فهلا قلتم: إن العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب، **وليس المانع من ذلك تضادهما**؟ (وثالثها): أي ثالث أقسام الاثنين

محل الصفة، فالقول بأن الصفات التابعة للحياة إذا قامت بجزء يثبت حكمها للجملة باطل، فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل.

قوله: (وأن المعنى أي العرض لا يقوم إلخ) أي في بحث الأعراض، فالقول بالإرادة الحادثة لا في محل باطل.

قوله: (يرد عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت، كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾ [الملك:٢]، وحاصله: أنا لا نسلم أن بين العلم والجهل المذكورين تضاداً، فإن امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد، كما في الموت والحياة عندكم، فالإيراد المذكور منع وسند، وليس بنقض ما يوهمه قوله: ويرد عليهم الموت والحياة.

قوله: (قال صاحب القنية إلخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت، وبأنه وجودي واحد، بل إنما ثبت القولان منهم، فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر، إذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً. نقل الشارح قدس سره كلام صاحب القنية وأنه أورد الاعتراض بالموت والعلم.

قوله: (مع أنهما ليسا بضدين عندكم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما، لكن لا يخفى أنه لا فائدة حينئذٍ بالتقييد بقوله: عندكم.

قوله: (وليس المانع من ذلك تضادهما) لأن استحالة اجتماعهما ليس لذاتيهما، بل لامتناع اجتماع حكميهما.

قوله: (يرد عليهم الموت والحياة) إذا ثبت كون الموت وجودياً، وعدم قولهم بالتضاد بينهما.

قوله: (قال صاحب القنية إلخ) قيل: كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضداً للحياة على تقدير وجوديته، فنقل كلام القنية إشارة إلى احتمال خلل في النقل من المصنف، فإن كلامه في العلم والموت لا في الموت والحياة، لكنه يندفع عنه باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين؛ إذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما، وكان المصنف غير كلامه لذلك، والحق أن ما ذكره المصنف مأخوذ من أبكار الأفكار فإن الاعتراض هناك بالموت والحياة.

(المتخالفان، وهما غيرالأولين) أي غير المثلين والضدين، (فرسمه) أي رسم الثالث أن يقال: المتخالفان (هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس)، أي في جميع الصفات النفسية، **فخرج عن الحد المثلان**، (ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة)، فخرج عنه الضدان. (وقيل): المراد بالمتخالفين (غير المثلين فيكفي) في رسمهما حينئذٍ أن يقال: هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أي في جميعها، فيخرج المثلان، ويكون الضدان قسماً من المتخالفين، فتكون قسمة الاثنين ثنائية. ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين إخراج المثلين كان محمولاً على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس، كما ذكرناه، وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها، فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه، فقال: (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين وإن كانا ضدين (في بعض صفة النفس، كالوجود)، **فإنه صفة نفسية** مشتركة بين جميع الموجودات، **(والقيام بالمحل) فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض** كلها، وكالعرضية والجوهرية، **فإنهما**

قوله: (فإنه صفة نفسية) أي منتزعة من نفس العرض، حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضاً، بخلاف التحيز للأجسام ، فإنه منتزع باعتبار الحيز، حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً، فما قيل: الفرق بين القيام بالمحل، والتحيز بأن الأول صفة نفسية، والثاني معنوية تحكم وهم.

قوله: (فخرج عن الحد المثلان) أطلق الرسم أولاً على التعريف المذكور؛ إشارة إلى جواز أن يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها، والحد ثانياً بناءً على أنه مفهوم اصطلاحي، فالظاهر أن ليس له حقيقة غيره، والتعريف ثالثاً نظراً إلى الاحتمالين، أو لأن المراد بالعبارات معنى واحد، إذ قد تستعمل مترادفة.

قوله: (والقيام بالمحل فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض إلخ) سيذكر في أوائل موقف الأعراض أن قبول الأعراض ليس بصفة نفسية للجواهر، لأن كون الشيء قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى الغير، وعد هاهنا القيام بالمحل صفة نفسية للأعراض مع أن القيام بالغير أيضاً إنما يعقل بالقياس إلى الغير وهو المقوم به أعني المحل، فإن قلت: القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض، ولا كذلك قبول الأعراض بالنسبة إلى الجوهر. قلت: هذا إنما يفيد إذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحته، إذ لو كان عارضاً له لكان الفرق بين القيام بالمحل، وبين الحدوث في كون الأول صفة نفسية للأعراض، والثاني صفة معنوية للحوادث، بناءً على الاحتياج في وصف الحادث به إلى تعقل أمر زائد عليه، وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه، محل تأمل على أن مفهوم العرض لو كان ذاتياً لما تحته كان مفهوم الجوهر، أعني المتحيز بالذات كذلك، فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية، والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر.

أيضاًمن صفات النفس، بخلاف الحدوث والتحيز، فإنهما من الصفات المعنوية كما مر. (وهل يسميان) أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها (**مثلين** باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها، لهم فيه (تردد وخلاف، (ويرجع إلى مجرد الاصطلاح)؛ لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى، والمنازعة في إطلاق الاسم. قال القاضي والقلانسي من الأشاعرة: لا مانع من ذلك في الحوادث معنًى ولفظاً، إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك، حتى صرح القلانسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه: أي في الحدوث. (وعليه) أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه، (يحمل قول النجار في تعريف التماثل) بالاشتراك في صفة إثبات، (فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً) أي بحسب المعنى. (والنزاع في الإطلاق) أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى، (ومأخذه) أي مأخذ الإطلاق (السمع)، عند من يجعل أسماء اللّه تعالى توقيفية، فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنًى، **وإن منع إطلاق اللفظ عليه**. وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض، فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنًى ولفظاً. (**واعلم أن الاختلاف في الغيرين** عائد هاهنا، فمنهم من لا يصف الصفات) أي صفات اللّه تعالى القديمة (بالتماثل والاختلاف)، بناءً على أنهما من أقسام التغاير، ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر. (ومنهم من يصفها بهما)، بناءً على أن تلك الصفات متغايرة، هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب، ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف، نظراً إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصِّفات، من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية. وعلى هذا، فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف، فبالأولى أن لا يشترطها

قوله: (مثلين) أي مقيدين بتلك الصفة، لا مطلقاً، فإنهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية.

قوله: (واعلم أن الاختلاف في الغيرين إلخ) أي مفهوم الغيرين عائد هاهنا أي في التماثل والاختلاف، فإنه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنينية، وإن كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما، وإن خصّا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيء منهما، هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (وإن منع إطلاق اللفظ عليه) قيل: وعلى هذا ينبغي جواز أن يقال: المربوب مماثل للرب، وإن لم يجز الرب مماثل للمربوب؛ إذ ذلك الإطلاق لا يستلزم هذا الإطلاق.

في التماثل أيضاً، **فلا يكون هذا الخلاف مبنياً** على الخلاف في الغيرين.

[المقصد العاشر : كل متماثلين لا يجتمعان]

كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان، وإليه ذهب الشيخ) الأشعري، وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسماً من المتضادين، لدخولهما في حدهما. وحينئذٍ ينقسم الاثنان **قسمة ثنائية إلى** المتخالفين والمتضادين، كما انقسما على رأى بعضهم إلى المتماثلين، والمتخالفين، على ما عرفت. والحق: أنه **لا وجوب عليه**، ولا دخول لهما في حد المتضادين، أما الأول فلأن امتناع اجتماعهما عنده **ليس لتضادهما** على ما توهم، بل لما سيأتي. **وأما الثاني** فلأن المثلين قد يكونان جوهرين، فلا يندرجان تحت معنيين، فإن قلت: إذا كانا معنيين كسوادين مثلاً **كانا مندرجين في الحد قطعاً**.

قوله: (كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان) إما لانتفاء المحل، كما في الجوهرين، أو لانتفاء الاجتماع فيه، كما في العرضين. ولذا لم يقل: في محل واحد، ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرضين كما في شرح المقاصد.

قوله: (قسمة ثنائية إلخ) بأن يقال: الاثنان إن امتنع اجتماعهما فهما متضادان، وإلا فهما متخالفان، وينقسم المتخالفان إلى المتماثلين وغيرهما.

قوله: (لا وجوب عليه) سواء كانا داخلين في حد المتضادين أولا.

قوله: (ليس لتضادهما) أي لتخالفهما في المتضادين، بل للزوم الاتحاد، ورفع الاثنينية مما سيجيء، فهما نوعان متباينان وإن اشتركا في امتناع الاجتماع.

قوله: (وأما الثاني) أي عدم الدخول في الحد، سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسماً من المتضادين أو لا، إذ لو خص بالموجب لجعلهما قسماً من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله: فإن قلت إلخ، كما لا يخفى.

قوله: (كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعلُ المتماثلين مطلقاً قسماً للمتضادين، فهذا اعتراض منشؤه قوله: فلا يندرجان تحت معنيين، وليس إثباتاً للمقدمة أعني دخولهما في الحد.

قوله: (فلا يكون هذا الخلاف مبنياً إلخ) قيل: تفصيل المبحث أن منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف، ومنهم القاضي، ومنهم من اشترط، والمشترطون إن قالوا: بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها أيضاً، وإن لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً. فمراد المصنف، بقوله: عائد إشارة إلى التفصيل على تقدير شرط التغاير، لا أن الوصف بالتغاير شرط البتة، فالمراد بقوله: ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي، حتى يرد ما ذكره الشارح. وهذا القول ليس ببعيد إلا أن الآمدي لم يذكر قول البعض بالتمثيل والاختلاف بناء على القول بالتغاير، واللهّ أعلم.

قوله: (وإليه ذهب الشيخ الأشعري) سيجيء في المقصد الثاني من موقف الإلهيات أن

قلت : لا اندراج أيضاً، إذ **ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما**، ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما. **وأيضاً المراد** بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية، يرشدك إلى ذلك إيراده بعد حد المثلين. (ومنعه المعتزلة)، واتفقوا **على جواز اجتماعهما مطلقاً** (إلا شرذمة) منهم، فإنهم (قالوا: لا تجتمع حركتان) متماثلتان في محل. (لنا) في إثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة: (الأول: يجب) على تقدير اجتماعهما في محل (عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض) أيضاً، لأن الذات أعني الماهية مشتركة بينهما، وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً، فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة. ولما كان المحل

قوله: (لذاتيهما) يعني ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما، بل للمحل مدخل في ذلك، فإن وحدته رافع للاثنينية بينهما، حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما. ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام، فاندفع بما حررنا ماقيل: إن تجويز البعض اجتماعهما إنما يفيد أن امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وأنه يحتاج إلى الواسطة في الإثبات وهو لا يستلزم الواسطة في الثبوت.

قوله: (وأيضاً المراد إلخ) أي لا نسلم الدخول المذكور، لم لا يجوز أن يراد بالمعنيين ما لا يشتركان في الصفة النفسية؟ كما يرشد إلى ذلك إيراد الحد المذكور بعد حدهما هاهنا. فقوله: يرشدك إلخ تأييد للسند، فالمناقشة بأن مثل هذا لم يعهد قرينة للتقييد في الحد في استعمالاتهما، وأنه إنما يتم لو كان حد الضدين مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الأشعري أيضاً ليس بشيء.

قوله: (على جواز اجتماعهما مطلقاً) أي يدعون الموجبة الكلية، ويقولون: كل متماثلين يجوز اجتماعهما إلا قليل منهم، فإنهم يستثنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن

مذهب الشيخ أن لا اشتراك بين شيئين من الموجودين إلا في الأسماء والأحكام، فما نقل عنه هاهنا من أن كل متماثلين لا يجتمعان لا بد أن يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة، ومثله كثير في كلامهم. ثم المفهوم من أبكار الأفكار أن المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين، حيث قال: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتبعيه أن كل عرضين متماثلين، كسوادين وبياضين، ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد. اللّهم إلا أن يحمل على التشبيه أي كضدين، ولا تخلو عبارته عن الإيماء إلى ذلك.

قوله: (إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولإخراج المتماثلين بقوله: لذاتيهما وجه آخر، وهو أن المتماثلين متحدان ذاتاً، وكلمة لذاتيهما تقتضي تعدد ذات، فإن قلت: هذا إنما يتم إذا أريد بالذات الماهية لا الهوية، ولا دليل عليه. قلت: دليله أنه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين، كالسواد الحال في هذا المحل، والحلاوة الحالة في ذلك

واحداً كان العوارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذٍ أصلاً، **فلا اثنينية، فلا تماثل** لأنه فرع الاثنينية. (الثاني: الإلزام في العلمين النظريين) أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان **بشيء واحد**، لأنهما مثلان فإذا قام بشخص علم نظري بشيء، جاز أن يقوم به أيضاً علم نظري آخر بذلك الشيء، وهو محال؛ (**إذ يلزم النظر في المعلوم. الثالث**: أنه) أي الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله، فإذا اجتمع سوادان مثلاً في محل واحد، جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر، وإذا انتفى عن المحل أحد المثلين (فيجوز اتصافه) أي اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) المنتفي؛ لأن زوال أحد الضدين عن

تماثلهما باتحاد المتحرك، وما فيه الحركة والمبدأ والمنتهى، وإذا كان كذلك ترتفع الاثنينية عنهما.

قوله: (**فلا اثنينية فلا تماثل**) بخلاف ما إذا تعاقبا على محل واحد، فإن عوارض المحل مختلف في الوقتين.

قوله: (**بشيء واحد**) أي بالذات والاعتبار، فلا يتجه أنه قد يتصور الشيء بوجهين بالنظر، فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد.

قوله: (**إذ يلزم النظر في المعلوم**) لأن أحد النظرين يكون مقدماً على الآخر، لامتناع توجه النفس قصداً إلى شيئين، والفرض أن المعلوم شيء واحد بالذات والاعتبار، فيلزم أن يكون النظر الثاني في المعلوم من حيث إنه معلوم، فيلزم تحصيل الحاصل.

المحل، فإنه يمتنع اجتماعهما بهويتهما؛ إذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل.

قوله: (**فلا اثنينية فلا تماثل**) لا يقال: لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا أيضاً، لأنا نقول: إذا لم يجتمعا جاز أن يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة، وفي الزمان الآخر عوارض أخرى، فلا تكون نسبة المثلين إلى جميع العوارض نسبة واحدة، فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا؛ إذ هاهنا يدعي اتحاد نسبتهما إليها. فإن قلت: محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط، كما تقرر عندهم، ولا شك أنهما مثلان، فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما. قلت: أولاً: ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة، وثانياً: إن محل إحدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين، ولا كلام فيه.

قوله: (**إذ يلزم النظر في المعلوم**) هذا مبني على امتناع حصول المثلين معاً من نظر واحد فتامل.

المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر، (وأنه) أيّ ذلك الضد (ضد) أيضاً (له) أي للمثل الباقي، فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده، هذاخلف. (**الرابع: لو جاز**) اجتماع المثلين (لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل) المعين (سواد واحد)، لكنا نجزم بذلك. (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظر، فالأول): منظور فيه؛ (إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع)؛ لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة **إلى أسباب مفارقة دون** المحل، (و) **عدم التمايز** (عندنا غير ممتنع)؛ لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز، ولا محذور فيه. (و) **كذا (الثاني) منظور فيه**، (لأنه لا يوجب السلب الكلي) الذي هو المدعى، أعني قولنا: لا يجوز اجتماع المثلين أصلاً، بل يوجب سلب الكل؛ لأن امتناع اجتماع هذين المثلين أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد، يوجب رفع الإيجاب الكلي، أعني قولنا: ليس

قوله: (لو جاز إلخ) خلاصته: أن الجواز المذكور يستلزم رفع الأمان عن الحكم المعلوم بالبديهة.

قوله: (إلى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما.

قوله: (وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه.

قوله: (الثالث إلخ) فيه بحث: لأن هذا الدليل مشترك الإلزام لأن العرض لا يبقى زمانين عند أهل الحق، بل بقاؤه بتجدد الأمثال، فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر، فيجتمع الضدان، على أنه لو صح أن زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر، لصح أن انتفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر، وإلا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود، أعني الزوال، وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية. فانتفاء المثل في محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين، فتأمل.

قوله: (الرابع لو جاز إلخ) قيل: هذا من لوازم المسلك الأول، ولهذا لما ذكر الإمام الأول لم يذكر هذا، والآمدي لما ذكر هذا لم يذكر الأول.

قوله: (إلى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز بإرادته كلاً من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر، وأما الفواعل لا بالاختيار التي بين أحدها وأحد المثلين مناسبة مخصوصة، فإن ذلك جائز، كما مر في بحث التعين.

قوله: (وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلاً على المدعى، بل هو نقض كلام الخصم، كما يشعر به لفظ الإلزام، وكفى بصورة واحدة نقضاً. ولهذا قال الآمدي فيه: وهذا المسلك قوي جداً، وهذا مبني على أن مدعى الخصم هو الإيجاب الكلي، وستعرف ما فيه.

كل مثلين يجوز اجتماعهما، وليس بمطلوب، ولا بمستلزم له؛ إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين، بل لأن النظر لا **يجامع العلم بما ينظر فيه** على ما سلف. (و) كذا (الثالث) منظور فيه؛ (لأنه فرع جواز الخلو) أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما، (و) **فرع (أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده)**، وكلاهما ممنوع، أما الأول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له، فلا يجوز زوال شيء منهما عنه، **وأما الثاني: فلجواز** أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل، وعن ضده أيضاً، فلا يلزم اجتماع الضدين. فإن قلت: نحن نقول أن انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً، ولا حاجة بنا إلى وقوعه. قلت: لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد؛ مع وجود المثل الباقي. (والرابع) أيضاً منظور فيه؛ (للالتزام) أي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً. (**لهم**): أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع (**الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة**، ثم كهبة، ثم سواد، ثم حلوكة،

قوله: (لا بجامع العلم بما ينظر فيه) أي بالوجه الذي يحصل من النظر، وإلا فالعلم بالمنظور فيه في الجملة شرط للنظر، لامتناع طلب المجهول المطلق.

قوله: (وأما الثاني فلجواز إلخ) الصواب: فلأنه واقع كالفلك، فإنه لا ثقيل ولا خفيف، فيجوز أن يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل، فلا يلزم اجتماع المثلين، وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلي سنداً له فغير معقول، وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين، وحينئذ لا ورود للاعتراض المذكور.

قوله: (في إثبات إلخ) أشار بإطلاق الحكم إلى أنه لا يثبت مدعاهم أعني الموجبة الكلية.

قوله: (وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله: في تقرير المسلك الثالث: فيجوز اتصافه بضد المثل أن يحمل كلامه هاهنا على حذف المضاف، أي وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده، لأن ذلك القول صريح في أن المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين، لا لزوم نفس الاجتماع، وحينئذ يطابق الرد للمردود، ولا يحتاج إلى إيراد السؤال والجواب، بخلاف ما إذا حمل على ظاهره، كما فعله الشارح.

قوله: (أي نلتزم أنه لا يمكننا إلخ) وقد يقال: في الجواب عن الرابع: يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة، أو استدلالاً، فلا معنى لقوله: لو جاز لم يمكننا الجزم إلخ، ولا يخفى ما فيه فتأمل.

قوله: (لهم الجسم يغمس إلخ) قيل: مدعاهم الإيجاب الكلي، والمذكور على تقدير التمام يدل على الإيجاب الجزئي، إلا ان يجعل في قوة المنع، فإن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الأشاعرة. وفيه بحث: لأن المعتزلة يعترفون بأن السواد في زيد مثل

وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس، (**إلا لتضاعف أفراد السواد**) المطلق (عليه)، فالكهبة كدرتان اجتمعتا، **والسواد كهبتان**، والحلوكة سوادان، فثبت اجتماع المثلين. (**والجواب: أن كل واحد منها**) أي من الألوان المذكورة (لون مخالف للآخر) في الشدة والضعف، (وتتوارد) هذه الألوان (على الجسم بدلاً، **وبالثاني يزول الأول**) عنه، (ولا يتصور اجتماعها) في ذلك الجسم أصلاً، إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين.

قوله: (إلا لتضاعف إلخ) الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء الصبغ، أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبيغ.

قوله: (والجواب أن كل واحد منها إلخ) هذا هو الحق، فإن الألوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة إلى السواد يتوارد بدلاً عليها فكذلك في صورة الصبغ ولذا لم يجب بالمنعين السابقين.

السواد في عمرو، مع عدم إمكان اجتماعهما، فهم لا يدعون الإيجاب الكلي قطعاً، بل الإيجاب الجزئي، فدليلهم موافق لمدعاهم. وأما جعله في قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل، لا لضرورة، مع أن لفظ: لهم، وقول الشارح في بيانه في إثبات جوازه ينادي على فساده. وقد يقال: المراد بالدليل المذكور هو إثبات الجواز الكلي، وحاصله: أن ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة، فثبت أن لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي. وفيه: أن امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً، ولذا أخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد، كما ذكره الشارح، فيجوز أن يمتنع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصية لا توجد في آخر.

قوله: (كدرة) ضد الصفو، والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة، وهو في الحمرة خاصة، وحلك الشيء يحلك حلوكة أي اشتد سواده.

قوله: (إلا لتضاعف أفراد السواد) قيل: بل الحق أن أجزاء صغاراً من الصبغ تنشب، ثم مثله ثم مثله، وفيه بعد لأنه إنكار لعروض السواد بالحقيقة، وأنه مكابرة. وقد يقال: بل يتلون بعض الأجزاء ثم آخر وآخر، وفيه بعد أيضاً.

قوله: (والسواد كهبتان) الكدرات الثلاث إذا انضم كل من ثانيها وثالثها إلى الأول حصل كهبتان، ولا حاجة في ذلك إلى أربع كدرات على ما يتوهم.

قوله: (وبالثاني يزول الأول) مثلاً المرتبة التي استحقت لاسم الكدرة زالت في الغمسة الثانية، ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة أخرى استحقت بخصوصيتها اسماً آخر، وهكذا، لا أن الصبغ الحاصل في أولى المراتب زال في ثانيتها.

[المقصد الحادي عشر: المتقابلان أمران لا يجتمعان]

(قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد)، لا شك أن **المتبادر من لفظ الاجتماع** ما يغني عن قيد وحدة الزمان، إلا أنه قد يقال: **ولو على سبيل المجاز**، اجتمع هذان الوصفان (**في ذات واحدة**)، وإن كانا في وقتين **فصرح بوحدته** دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة؛ لأن اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز، (**من جهة واحدة**) هذا القيد الأخير أعني وحدة الجهة؛ **لإدخال المتضايفين**، كالأبوة، والبنوة العارضين لزيد من جهتين. (فإما أن لا يكون أحدهما) أي أحد المتقابلين (سلباً للآخر) منهما؛ (أو يكون، والأول) من هذين ينقسم إلى

قوله: (إن المتبادر من لفظ الاجتماع إلخ) يعني أن لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية، فإذا كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعدداً لا تتحقق المعية بينهما أصلاً، لا في الزمان، ولا في الذات. بخلاف ما إذا اتحد زمان حصولهما. وإن كان في ذاتين فإنه تتحقق المعية بينهما بحسب الزمان. ومن هذا علم أن الاجتماع مغنٍ عن اعتبار وحدة الزمان، لا عن اعتبار وحدة الذات.

قوله: (ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول.

قوله: (فصرح بوحدته) فالاجتماع إما مستعمل في معناه الحقيقي، ووحدته الزمان لتصريح بما علم ضمناً، أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد، ويكون القيد المذكور للتقييد، وعلى التقديرين أفاد القيد المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطلق الشامل للاجتماع والتعاقب.

قوله: (لإدخال المتضايفين) قيل: وكذا لإدخال مثل: السواد والبياض القائمين بجسم واحد، لا قسمة فيه في الخارج، ومثل خطين عارضين لسطح واحد بناء على أن المثلين داخلان في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف. وأيضاً، الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان؛ لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه، وبرودة من وجه، انتهى. وفيه: أن المراد بالاجتماع الاتصاف، سواء كان بطريق الحلول أو لا؛ ليشمل الإيجاب والسلب، والعدم والملكة، على ما سيجيء. ولذا قال: في ذات، ولم يقل في محل، أو موضوع. ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به؛ إذ لا يقال: إنه أسود وأبيض، بل بعضه أسود، وبعضه أبيض. وإن حلولهما

قوله: (في ذات واحدة، من جهة واحدة) لا يخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين، فلا بد من العناية بأن المراد بالأمرين ها هنا غير المثلين، بقرينة اشتهار أن المتقابلين عندهم من أقسام المتخالفين، أو أن المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما، كما أشرنا إليه في تعريف المتضادين، ولا تعدد في ماهية المثلين.

قسمين، لأنه (**إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر**، فهما المتضايفان، وسيأتي بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث. (وإلا فهما الضدان)، وعلى هذا **فتعريفهما أنهما متقابلان** ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان **ضدين مشهورين**. (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض)، فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية، (دون الحمرة والصفرة) إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين، والضدان بهذا المعنى يسميان **بالحقيقيين**، فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة **التضاد المشهوري الشامل** للتعاند، فذاك، وإن اعتبر الحقيقي **وجب جعل** المتعاندين قسماً

في كل الجسم، وكذا الاتصاف للسطح بالخطين بل بالتناهي بهما، والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطاة لا يقتضي اتصاف الجسم بهما؛ لأن الحمل إنما يقتضي اتحادهما بحسب الوجود المحمولي، لا اتحادهما في الوجود الرابطي، فإن الجسم الأسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة، ولا اتصاف له باللاحركة.

قوله: (إلا بالقياس إلى الآخر) قال المصنف في بحث الإضافة: قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير، فإن اللوازم البينة كذلك، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير، فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير، فعلم أنه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه، فلذا نفى التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام.

قوله: (ضدين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة، كذا قال الشيخ.

قوله: (بالحقيقيين) لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية، كذا قال الشيخ.

قوله: (التضاد المشهوري إلخ) هذا هو المسطور في الكتب، وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ أنه يشترط في التضاد المشهوري أيضاً غاية الخلاف.

قوله: (وجب جعل إلخ) أي إن أريد الحصر، وإن أريد بيان أقسامهما المبحوث عنها في العلوم الحقيقية، على ما في شرح حكمة العين، فلا حاجة إلى ذلك.

قوله: (فتعريفهما أنهما متقابلان إلخ) يندرج فيه الاستعداد مع الكمال، ولا ضير؛ لأنهما ضدان.

قوله: (التضاد المشهوري الشامل إلخ) يسمى هذا التضاد بالمشهوري؛ لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة، ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي؛ لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية. وقد يقال: الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً، وحينئذٍ يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجاً عن الأقسام الأربعة البتة. وصرح أيضاً بأن الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم أن يكونا موجودين، بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر فهو لا يكون قسيماً لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب.

خامساً (قالوا) أي الحكماء: (وقد يلزم أحدهما) أي أحد المتضادين (المحل إما بعينه **كالبياض) اللازم (للثلج**، أو لا بعينه **كالحركة والسكون**) على تقدير كونه وجودياً **(للجسم)**، فإنه لا يخلو عنهما معاً، فأحدهما لا بعينه لازم له، (وقد يخلو المحل عنهما) معاً، فلا لزوم هناك لأحدهما أصلاً. (إما مع اتصافه) أي المحل (بوسط) بين المتضادين، (ويعبر عنه) أي عن ذلك الوسط إما باسم وجودي **كالمز المتوسط** بين الحلو والحامض، وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد، (أو بسلب الطرفين كما يقال: لا عادل ولا جائر)، لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور. وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك **إثبات حالة متوسطة** بين الثقل والخفة، (أو دونه) أي دون الاتصاف بوسط (فيخلو) المحل (عن الوسط) أيضاً، (كالشفاف) الخالي عن السواد والبياض، وعن كل ما بتوسطهما من الألوان. **(وأيضاً قد يمكن تعاقبهما)** أي تعاقب الضدين (على المحل، كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معاً، بل يعدم أحدهما عنه، ويوجد الآخر فيه في آنٍ واحد، كالسواد والبياض، (أو لا) يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما، (كالحركتين الصاعدة والهابطة)، فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد، (إن قلنا:) يجب أن يكون (بينهما سكون)، كما هو المشهور. (واعلم أن التضاد لا يكون **إلا بين أنواع جنس واحد**)، أي لا تضاد **بين الأجناس أصلاً**، ولا بين

قوله: (للجسم) أي المطلق إن جعل حال الحدوث داخلاً في السكون، أو الجسم الباقي إن لم يجعل داخلاً فيه، واعتبر فيه اللبث.

قوله: (كالمز المتوسط) بناء على أنه طعم بسيط بين الحلاوة والحموضة، وإن حصل من خلط الجسم الحلو والحامض، وكذا الفاتر.

قوله: (إثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما.

قوله: (وأيضاً إلخ) تقسيم آخر للضدين.

قوله: (إلا بين أنواع جنس واحد) المراد به الأنواع الأخيرة، ولو أراد الأنواع الحقيقية لكفى، لكن ليس الإجمال كالتفصيل.

قوله: (كالبياض اللازم للثلج) القول بلزوم البياض للثلج كلام مختل؛ لجواز تصفره مثلاً بمثل الزعفران، لكنه مناقشة في المثال.

قوله: (كالحركة والسكون للجسم) إما مطلقاً عند من يجعل الكون أول الحدوث سكوناً، أو للجسم الباقي عند غيره.

قوله: (وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر، والاختلاف بين

أنواع ليست مندرجة **تحت جنس واحد**، إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته. (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (إلا بين الأنواع الأخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض) قد ظن بعضهم **أن الخير والشر ضدان**، مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما، فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس، وهو باطل؛ لأن الشر ليس له طبيعة **وجودية**. وبتقدير كونه كذلك. **فليس شيء** من الشرية والخيرية ذاتياً لما تحته؛ لأن **الخيرية** عبارة عن كون الشيء ملائماً، والشرية عبارة عن كونه منافراً. وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر **مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً**، فليسا جنسين لما تحتهما. وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس

قوله: (بين الأجناس) أي من حيث إنها أجناس، فلا يرد أن الأجناس قد تكون أنواع جنس واحد، كالأقسام الأربعة للكيف، فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله إلا بين أنواع جنس واحد؟.

قوله: (أصلاً) سواء كانت مندرجة تحت جنس أو لا، كالأجناس العالية.

قوله: (تحت جنس واحد) بل تحت جنسين.

قوله: (أن الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان، أو بالملائم والمنافر.

قوله: (ضدان) لا يخفى أن كونهما ضدين يقتضي أن يكون قيد من جهة واحدة، في تعريف المتقابلين لإدخالهما أيضاً، لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين.

قوله: (وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب؛ لأنه عبارة عن عدم الخير.

قوله: (فليس شيء إلخ) أي لا نسلم كونهما ذاتيين لما تحتهما، فلا يرد النقض بهما على قولنا: لا تضاد بين الأجناس، وأما إذا أورد النقض بهما على قولنا: لا تضاد إلا بين الأنواع الأخيرة فالجواب هو الأول.

قوله: (لأن الخيرية إلخ) سند للمنع أورده بصورة الاستدلال؛ ترويجاً وإشارة إلى قوة المنع، فالإيراد على قوله: وقد تعقل الأشياء إلخ، بأن التعقل بالكنه ممنوع، والتعقل بالوجه لا يفيد نفي الذاتية، خارج عن قانون المناظرة.

أقسام التقسيمين بالحيثيات، فلا يضر اجتماع إمكان التعاقب مع لزوم أحدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلاً.

قوله: (مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور) هذا إنما يتم لو ثبت تعقل تلك الأشياء بالكنه، وهو في حيز المنع، فالأقرب في الاستدلال أن يقال: ما ثبت للشيء مقيساً إلى الغير لا يكون ذاتياً له، والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل.

الفضيلة، **مضادة للتهور** المندرج تحت جنس الرذيلة، فلا يصح القول: بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة، وهو أيضاً مردود بأن كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة، وقد **عرض لها صفة** هي كونها فضيلة أو رذيلة، ولا تضاد بين حقيقتيهما؛ **إذ ليست إحداهما في غاية البعد** عن الأخرى. **إنما التضاد بين عارضيهما**، هذا ما ذكر في الملخص، **فإن أردت** تطبيق ما في الكتاب عليه، قلت: إن قوله: نحو الفضيلة والرذيلة **إشارة إلى التوهم الثاني** الذي أشار إلى جوابه بقوله: أو التضاد فيه **بالعرض**، وإن قوله: ونحو الخير والشر **إشارة إلى التوهم الأول** الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله: فمن العدم والملكة، ولك أن تقول: أراد

قوله: (في غاية البعد) فإنها بين الطرفين أعني التهور والجبن.

قوله: (إنما التضاد بين عارضيهما إلخ) وهذان العارضان اعتباريان؛ ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين، فالأمر الأعم المعتبر جنس لهما، وهما نوعان أخيران بالنسبة إلى حصصها، فلا يرد النقض بهما على قولنا: لا تضاد إلا بين الأنواع الأخيرة لجنس واحد.

قوله: (فإن أردت إلخ) فيه إشارة إلى أن التطبيق محتاج إلى نوع عناية وتصرف، بأن يراد بقوله: نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه، وبقوله: والخير والشر مفهومهما.

قوله: (إشارة إلى التوهم الثاني) والعدول عما في الملخص؛ للإشارة إلى أن النقض ليس مختصاً بالتهور والشجاعة، بل سائر الأطراف أيضاً كذلك، وذكرهما في الملخص لمجرد التمثيل.

قوله: (بالعرض) أي بالتبع لا بالذات؛ لأن التضاد بالذات بين عارضيهما، ولا حاجة إلى جعل الباء بمعنى في وصرف العبارة عن المتبادر.

قوله: (إشارة إلى التوهم الأول) فالمراد من الخير والشر مفهوماهما؛ إذ ليس بين كل ما صدقا عليه تضاد.

قوله: (متضادة للتهور إلخ) التهور صفة يحصل بها الاجتراء على ما لا يفيد إلا لحوق ضرر لموصوفها، فهو نوع من الجنون، والجنون فنون.

قوله: (وقد عرض لها صفة إلخ) قال الشارح في حواشي المطالع: ولو سلم أنهما نوعان لهما، فلا نسلم أنهما متضادان؛ لأن الكلام في التضاد الحقيقي، والشجاعة وسط بين التهور والجبن، فلا تكون ضداً لشيء منهما.

قوله: (إذ ليست إحداهما في غاية البعد إلخ) هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقاً، بل على نفي التضاد الحقيقي؛ وقد عرفت أن الكلام في ذلك، فلا غبار.

قوله: (إشارة إلى التوهم الثاني) ففي العبارة حذف المضاف، أي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة، والتزام هذا الحذف أفيد لتعدد السؤال حينئذٍ، بخلاف التوجيه الثاني.

صاحب الكتاب **أن الفضيلة والرذيلة** أيضاً جنسان بينهما تضاد كالخير والشر، ثم **أشار إلى الجواب أولاً** بأن الكل من قبيل العدم والملكة، فإن الرذيلة عدم الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية. **وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض**؛ أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة ليس شيء منها جنساً لما تحته، على قياس ما عرفت، فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً، كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة، فلم يثبت تضاد بين الأجناس **بل بين العوارض التي يجوز** أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد. (وضد الواحد) إذا كان حقيقياً (لا يكون إلا واحداً، **فالشجاعة** ليس لها ضدان) حقيقيان (هما **التهور والجبن**، بل لا تضاد) حقيقياً (إلا بين الأطراف)، كالتهور والجبن، وكالفجور والخمود، وكالجربزة والبلادة. (كل ذلك) الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها، وكذا الأنواع إذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب، ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحداً (**ثبت بالاستقراء**)، وتتبع أحوال الموجودات،

قوله: (**أن الفضيلة والرذيلة إلخ**) فالمراد منهما مفهوماهما، كما في الخير والشر، وهو الظاهر المتبادر ويكون النقضان واردين على القاعدة الأولى.

قوله: (**أشار إلى الجواب أولاً إلخ**) فالجوابان من شبهة واحدة منشؤها صورتان، فكل واحد من الجوابين جواب عن كلا النقيضين، فكان الظاهر الواو، وإنما أورد كلمة.. «أو» نظراً إلى عموم قوله: وما يتوهم يعني ما يتوهم بخلاف ذلك لا يخلو عن هذين الأمرين.

قوله: (**بل بين العوارض التي يجوز إلخ**) إشارة إلى أن جواز دخولهما تحت جنس واحد كاف لنا، وأن الناقض للقاعدة الثانية يلزمه إثبات عدم الدخول.

قوله: (**فالشجاعة إلخ**) أي على تقدير كونهما ضداً حقيقياً.

قوله: (**وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض**) اي في العرض، كما في جلست بالمسجد، فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر.

قوله: (**كالتهور والجبن إلخ**) التهور إفراط طرفي القوة الغضبية، والجبن تفريط طرفيها، والمتوسط الشجاعة، والفجور هو غاية ميلان النفس إلى ما تشتهيه، والخمود هو غاية سكونها عنه، والمتوسط العفة، والجربزة الإفراط في القوة الداركة، والبلادة تفريط فيها، والمتوسطة الحكمة.

قوله: (**ثبت بالاستقراء**) **فإن** البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم، لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوه: الأول أن معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس، هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما، ولا طريق إلى نفيه عن الفجور والعفة مثلاً، سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس واحد، وهذان نوعان من جنسين، وفيه دور ظاهر. والجواب: أن الطريق إلى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما. الثاني: أنه إن اشترط في التضاد غاية

دون البرهان القطعي. (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين)؛ **لأن المتضايفين على تقدير وجودهما** داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم، دون تعريف الحكماء. قيل: **وكذا الحال في المتماثلين**. (والثاني) وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين؛ لأنه (إن اعتبر فيه **نسبتهما** إلى قابل للأمر

قوله: (على تقدير وجودهما) يعني أن المتضايفين قد اختلف في وجودهما، فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء، وليس المراد أنهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد أن مادة الافتراق يجب أن تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالأخصية، ولأن المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين.

قوله: (وكذا الحال في المتماثلين) أي في بعض المتماثلين، على القول بامتناع اجتماعهما، فإنهما داخلان في تعريف الضدين للمتكلمين، خارجان عن تعريفهما للحكماء؛ لاعتبار غاية الخلاف فيه. وهذا لا ينافي ما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين؛ لأن المراد منه بجميع أفرادهما قطعاً؛ لأن المتوهم جعله دليلاً على وجوب جعلهما قسماً من المتضادين.

قوله: (نسبتهما إلخ) بأن يعتبر التقابل بينهما بالنسبة إلى قابل الأمر الوجودي، كذا في شرح حكمة العين، فالمتقابلان تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تقابل السلب والإيجاب، باعتبار النسبة إلى المحل القابل، وهو المذكور في التجريد، لكن قال المحقق الدواني: إن مجرد

الخلاف، فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائيّ؛ لأن غاية الخلاف إنما يكون بين الطرفين، لا بين الطرف وبعض الأوساط. وإن لم يشترط فبطلانه ظاهر، كما في أنواع اللون. والجواب: منع الضرورة؛ إذ العقل يجوز أن يكون شيئان متساويان ويكونان معاً في غاية الخلاف. الثالث: الاستقراء هو الذي دل على انتفائه. الرابع: أنهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الإطلاق مع أنهما ليسا نوعين آخرين من اللون، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك، وكذا البياض. فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض، ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع، وإن كان مطلق السواد والبياض عارضاً لما تحته.

قوله: (لأن المتضايفين على تقدير وجودهما إلخ) إن لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين، لم يكن للحكم بأخصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه. وإن تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين إلى قوله: من جهة واحدة، وقد زعم من قبل أنه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة.

قوله: (قيل: وكذا الحال في المتماثلين) أي يدخلان في الضدين، كدخول المتضايفين، وقائله المتوهم الذي يوجب على الأشعري أن يجعل المتضادين شاملاً للمتماثلين، وقد عرفت

الوجودي، فعدم وملكة، فإن اعتبر قبوله له) أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي (**في ذلك الوقت، كالكوسج فإنه**) **يعني كونه** كوسجاً (عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً لا للأمرد) أي يقال الكوسج لمن ذكر **لا للأمرد** الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت، (فهو العدم والملكة المشهوريان. وإن اعتبر قبوله له **أعم من ذلك، بل بحسب نوعه**) كالعمى للأكمه، وعدم اللحية للمرأة، (أو جنسه القريب أو البعيد)، فالأول (كالعمى للعقرب) فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان، والثاني كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل، فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية، (**لا كعدم القيام** بالغير للمفارق)؛ إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير، ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقاً **إذ لم يجعل الجوهر جنساً له**، (فهو العدم والملكة الحقيقيان)، فالحقيقي من العدم

امتناع الاجتماع بالنسبة إلى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة، بل لا بد مع ذلك أن تكون النسبة إليه مأخوذة في مفهوم العدمي.

قوله: (في ذلك الوقت) أي الذي اعتبر نسبتهما إليه.

قوله: (كالكوسج) أي الذات الموصوفة بالكوسجية، مثال للقابل للأمر الوجودي.

قوله: (يعني كونه إلخ) فالمرجع مذكور معنى.

قوله: (لا للأمرد) أي لا عدم اللحية للأمرد، يرشد إلى ذلك قوله: لا كعدم القيام بالغير للمفارق، فقوله: يقال إلخ بيان لحاصل المعنى، وليس إشارة إلى التقدير في النظم.

قوله: (بل بحسب نوعه) إضراب عن مقدر، أي فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت، بل في وقت آخر، إما بشخصه كدرد الأسنان للصبي، أو بحسب نوعه إلخ، فالقسم الأول متروك. واعلم: أن عبارة المتن محتاجة إلى تكلفات في التطبيق على المراد، جرأ المصنف على ذلك ظهور المقصود.

قوله: (لا كعدم القيام إلخ) معطوف على قوله: بل بحسب نوعه إلخ بحسب المعنى، كأنه قيل: وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك، كالأمثلة المذكورة، لا كعدم القيام بالغير للمفارق.

اندفاع توهمه. ثم إن المصنف عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الأين، فإما محمول على هذا القيل، وإما على سبيل الشبه كما قلنا.

قوله: (أعم من ذلك) أي من قبول ذلك القابل للأمر الوجودي في ذلك الوقت، وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بأن يجوز استعداد المحل للوجودي، وقبوله إياه في وقت آخر، كعدم اللحية عن الطفل، وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس، كما فصله بقوله: بل بحسب نوعه إلى آخره.

قوله: (إذا لم يجعل الجوهر جنساً له) وأما إذا كان جنساً له، فالقيام بالغير من شأن جنس

والملكة أعم من المشهوري منهما، على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين. (وإن لم يعتبر ذلك) **الذي ذكرناه** من نسبة المتقابلين إلى قابل للأمر الوجودي، (فسلب وإيجاب، نحو الإنسان واللاإنسان). ثم إن هاهنا مباحث. الأول: قالت الحكماء: كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية، فهما المثلان.، وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان، وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما، **وعرفوا المتقابلين** بما مر، واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات، وأرادوا به المحل المستغني عما يحل فيه، **ولذلك صرحوا** بأن لا تضاد في الجواهر؛ **إذ لا موضوع لها**. واعتبر آخرون المحل مطلقاً، ولذلك أثبتوا التضاد **بين الصور النوعية للعناصر، ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما** في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه، **لا بحسب الصدق** والحمل عليه، فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق **قد يسمى**

قوله: (**الذي ذكرناه**) إشارة إلى تذكير اسم الإشارة.

قوله: (**وعرفوا إلخ**) فالمراد بأمرين المتخالفان.

قوله: (**إذ لا موضوع لها**) إما لانتفاء المحل، كما في المفارقات والجسم والهيولى، أو بانتفائه للاستغناء كما في الصور الجسمية والنوعية.

قوله: (**بين الصور النوعية للعناصر**) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية، وبالعناصر، لأن الصور النوعية للأفلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها، لا يمكن زوالها عن مادتها، فلا يصح اعتبار نسبتها إلى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه، فلا تقابل بينهما.

قوله: (**لا بحسب الصدق إلخ**) يعني أن المراد بالحلول مقابل الحمل، سواء كان حقيقياً أو شبيهاً به، كاتصاف محل الملكة بالعدم، فإنه اتصاف خارجي يشبه بالحلول، كما سيجيء، فلا يرد أن اللابياض ليس له حلول في المحل، فإنه مختص بالموجودات.

المفارق، أعني الجوهر، كقيام الصورة بالهيولى؛ لأن المراد بالقيام الحلول مطلقاً، لا الحلول في الموضوع.

قوله: (**ولذلك صرحوا إلخ**) إذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع، على أن يكون النفي راجعاً إلى القيد مع ثبوت الأصل.

قوله: (**ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما إلخ**) قال بعض الأفاضل: إن أريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل، امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات، فكيف يكون السلب والإيجاب واردين على النسبة العقلية؟. والظاهر: أن منشأ الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتاً، لا بمعنى القائم بنفسه، ولا بمعنى المستقل بالمفهومية، فجوابه: أن المراد بالذات ها هنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو، والنسبة ذات بهذا المعنى، فلا إشكال.

تبايناً، فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين، بخلاف مفهومي البياض واللابياض فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد، **على قياس البصر والعمى**، الثاني: المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما **وجوديان** أو لا، وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فهما المتضايفان أو لا، فهما المتضادان. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي، فهما العدم والملكة، أو لا فهما السلب والإيجاب. واعترض عليه أولاً **بجواز كونهما عدميين**، كالعمى واللاعمى. وأجيب: **بأن العدم** المطلق لا يقابل نفسه، ولا العدم المضاف؛ لاجتماعه معه، والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف **لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان، وأما العمى فهو**

قوله: (على قياس البصر والعمى) فإن امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول اظهر، لكون المحل القابل معتبراً في العدمي.

قوله: (وجوديان) أي ليس السلب داخلاً في مفهوم شيء منهما.

قوله: (بجواز كونهما عدميين) منع لقوله: وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، وقوله: كالعمى واللاعمى إشارة إلى النقض بما يكون أحد العدميين سلباً للآخر.

قوله: (بأن العدم إلخ) إثبات للمقدمة الممنوعة بعدم تحقق التقابل بين العدمين، والتعرض لعدم مقابلة العدم نفسه استطرادي؛ لعدم مقابلته للعدم المضاف؛ إذ الكلام في العدميين.

قوله: (قد يسمى تبايناً) إنما قال: قد يسمى بلفظ قد؛ لأنه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع أنهما لا يسميان متباينين، كالنائم واللانائم.

قوله: (لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان) نقل عنه: أن هذا إنما يصح لو لم يكن أحد العدمين مضافاً إلى الآخر، وأما القول بأن عدم العدم وجود، ولا كلام في ذلك فستعرف أن الشارح رده في حواشي التجريد. واعلم أنه يكفي في نفي التقابل بين العدمين أنه لو وجد شيء مغاير لما أضيفا إليه، لاجتمعا فيه، ولا يلزم الاجتماع بالفعل. وقد أشار إليه الشارح في حواشي التجريد، حيث أجاب عن الاعتراض بأن هذا الدليل لا يجري في اللاشيئية واللاممكنية، إذ يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة، بأن كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه، يكفينا في نفي التقابل بينهما. وبهذا يندفع ما يقال: بعد تسليم انتفاء إضافة أحد العدمين إلى الآخر، يجوز أن لا يكون بين ملكتيهما، أعني المفهومين اللذين أضيف إليهما العدمان واسطة، كعدم القيام بالنفس، وعدم القيام بالغير. نعم يرد ما قيل: على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما إنما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والإيجاب، أما إذا كان أحد المتقابلين تقابل العدم والملكة، فلا؛ إذ

انتفاء البصر عما هو قابل له، فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر، **فهو البصر بعينه**، والتقابل بحاله. **وإن أريد سلب القابلية، فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب**. ورد ذلك:

قوله: (لاجتماعهما في كل موجود إلخ) يعني لا بد في المتقابلين من نسبتهما إلى محل واحد، حتي يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه، فإن لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلاً، بان يكون كل منهما من الأمور الشاملة، كالشيء والممكن العام، أو كلاهما شامل لجميع الموجودات، كالقيام بالنفس والقيام بالغير، فلا تقابل بين عدميهما لانتفاء نسبتهما إلى محل واحد وإن كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الإيراد عليه باللاممكنية واللاشيئية وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فإنهما عدميان لا يجتمعان في موجود مغاير لما أضيف إليه لعدم الواسطة بين ما أضيفا إليه. وأما ما قاله الشارح قدس سره في حواشي التجريد بأنه يكفي في نفي التقابل بين اللاممكنية واللاشيئية كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه، ففيه أن فرض وجود مفهوم بينهما محال، فيجوز أن يستلزم المحال، أعني امتناع الاجتماع. وأما إيراد شارح التجريد من أن عدم الحول عما من شأن شخصه أن يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار، فلا يصح قوله: لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف، فجوابه: أن التقابل بينهما ليس بالذات، بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر، فهما خارجان عن تعريف المتقابلين.

قوله: (وأما العمى فهو انتفاء إلخ) يعني أن اللاعمى مفهوم عام، لا يمكن اتصاف المحل به من حيث عمومه، فلا يكون من حيث هو مقابلاً للعمى، بل إما في ضمن انتفاء البصر، أو انتفاء القابلية. وعلى التقديرين التقابل بين الوجودي والعدمي، فلا نقض وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين إذا كان أحدهما سلباً للآخر.

قوله: (فهو البصر بعينه) أي من حيث الصدق، وإن تغايرا في المفهوم، فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودي والعدمي. وبهذا اندفع ما أورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من أن التغاير بينهما في المفهوم لا شبهة فيه، وإن كانا متلازمين في الوجود.

العدم والملكة قد يرتفع كلاهما، كعدم الحول عما من شأن شخصه أن يكون أحول، مع عدم قابلية البصر، فإن ملكتهما أعني قابلية البصر، والحول، كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه، وذلك لأن عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه أن يكون أحول، والجدار ليس من شأنه ذلك، وعلى كل من التقادير لا يصح قوله: لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان.

قوله: (فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بأن تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه، وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً، فلا يتحدان مفهوماً قطعاً. وإن كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط.

قوله: (وإن أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب) أو رد عليه أنه إن أراد أن تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والإيجاب فممنوع ولو سلم

بأن مفهوم اللاعمى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية، وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه، فقد ثبت التقابل بين العدمين. وثانياً: بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب؛ إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي. وأجيب: بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد، ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم **متخالفان في المحل**، فلا تقابل بينهما. ورد: بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل، وانتفاء اللازم عن ذلك المحل، كوجود الحركة للجسم **مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه**. وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر، أو يكون؛ **تنبيهاً** على أن المراد بالوجودي هاهنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه، **فدخل مثل العمى** واللاعمى في القسم الثاني، أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر، ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب؛ لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل، **وأما عدم اللازم** مع وجود الملزوم، فقد دخل

قوله: (فالتقابل بينهما) أي بين اللاعمى والعمى بالإيجاب والسلب؛ لأنه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وإن كان بحسب الظاهر بين العدمين.

قوله: (متخالفان في المحل) لكون أحدهما مقيساً إلى اللازم والآخر إلى الملزوم.

قوله: (تنبيهاً إلخ) حال من فاعل ضمير عدل، أي منبهاً، وفيه بيان فائدة لفظ إقامة السلب مقام عدلين، وليس مفعولاً له؛ لأن علة العدول دفع الاعتراضين السابقين، لا التنبيه المذكور.

فمقصود المعترض حاصل، إذ غرضه أن يثبت تقابلاً بين العدمين، وإن أراد أن نقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والإيجاب، فذلك ممنوع، لكن لا كلام فيه إنما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر، مع عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً.

قوله: (مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل، أو المراد بالجسم العنصري، فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك، مع انتفاء السخونة فيه، مما ليس لها كثير نفع.

قوله: (على أن المراد بالوجودي إلخ) قيل: إن جعل مثل العمى والبصر حينئذٍ من العدم والملكة تكلف؛ إذ ليس السلب جزءاً من مفهومه، بل نفسه، فيلزم كونهما من المتضادين. والجواب: أن العمى العدم المضاف، فالإضافة الوجودية جزء آخر، وحينئذٍ لا كلفة في ذلك.

قوله: (فدخل مثل العمى إلخ) فما مر من أن أحد المتقابلين في هذا القسم يكون وجودياً، لا يكون مرضياً عند المصنف.

قوله: (وأما عدم اللازم) اعتراض على المصنف، وقوله: مع تصريحهم من تتمة الدخل، ولا يحتمل التقرير أصلاً، كما ظن لأن الإضافة معتبرة، فيكون السلب جزءاً من المجموع البتة، كما تحققته.

في قسم المتضادين، **مع تصريحهم** بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين. **الثالث**: المتقابلان تقابل التضاد، كالسواد والبياض **يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج**؛ مقيساً إلى محل واحد في زمان واحد، فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر، فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج، وكذلك المتقابلان تقابل التضايف، كالأبوة، والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة، على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج. وأما على مذهب من قال بعدمها مطلقاً، فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج، والمتقابلان تقابل العدم والملكة **يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً**، فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى **بحسب اتصاف المحل به**، **وأما الإيجاب والسلب**، **فهما أمران عقليان** واردان على النسبة التي هي عقلية أيضاً، فلا

قوله: (**مع تصريحهم إلخ**) يعني أن عدول المصنف وإن صحح الحصر ودفع النقض، لكنه مخالف لتصريحهم.

قوله: (**يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج**) أي قد يكون كذلك، إذ لا يلزم في الضدين كونهما موجودين، بل أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما، وكذا الحال في المتضايفين أنهما قد يكونان من الأمور الذهنية، كالعلية والمعلولية، وفي الملكة والعدم نحو الكلية والجزئية، بخلاف الإيجاب والسلب، فإنه لا يكون لهما وجود في الخارج أصلاً.

قوله: (**وأما الإيجاب والسلب**) بمعنى ثبوت النسبة وانتفائها، اللذين هما القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها، فإنه يطلق الإيجاب والسلب عليهما، كما نص عليه المحقق التفتازاني في شرح العضدي. لا بمعنى إدراك الوقوع وإدراك اللاوقوع، فإن التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله.

قوله: (**أمران عقليان**) أي موجودان في العقل دون الخارج، وإن كان الخارج ظرفاً لنفسهما فيما إذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية، كما الجسم والسواد.

قوله: (**الثالث إلخ**) مقصوده بهذا البحث بيان أن التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى محل واحد، في زمان واحد، وقد يكون باعتبار اتصاف المحل.

قوله: (**قد يكون أحدهما، أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً**) كأنه يريد أنه يجوز أن يكون موجوداً خارجياً، وإلا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة، بل للمتضادين أيضاً.

قوله: (**بحسب اتصاف المحل به**) فالمراد من الحلول هاهنا ما يعم حلول الأعراض في محالها، وما هو باتصاف المحل بالأمور الاعتبارية.

قوله: (**وأما الإيجاب والسلب إلخ**) قيل: ثبوت النسبة ولا ثبوتها إذا اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب، وإن اعتبرا من حيث هما علمان، فهما موجودان خارجيان، فبينهما تضاد بالنسبة إلى اتصاف النفس بهما وقيامها بها، فتأمل.

وجود للمتقابلين هاهنا في الخارج أصلاً؛ لأن ثبوت النسبة، وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الذهنية، **فإذا حصلا في العقل كان كل منهما عقداً** أي اعتقاداً. **فالمتقابلان** هاهنا يوجدان في الذهن، **وهو وجود حقيقي لهما**، أو في القول إذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي، **وهذا معنى ما قيل**: من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد. الرابع: إذا اعتبر مفهوم الفرس، فإن اعتبر معه صدقه على شيء، فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق، وحينئذٍ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية، فهما في المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييدية، **فلا تقابل بينهما** إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً، فيرجعان بالقوة إلى قضيتين، وإذا اعتبر مفهوم الفرس، ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس **حينئذٍ** هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس، **ولا سلب في الحقيقة** هاهنا؛

قوله: (فإذا حصلا في العقل) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب والوقوع واللاوقوع، فما في شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم.

قوله: (كان كل منهما إلخ) أي الثبوت واللاثبوت عقداً؛ لأن المراد بحصولهما في العقل الإذعان بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

قوله: (فالمتقابلان) أي الثبوت والانتفاء.

قوله: (وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الأشياء لا أشباحها.

قوله: (وهذا معنى ما قيل إلخ) أي إن المتقابلين هاهنا موجودان في الذهن، لا أن تقابلهما باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به، فإنه تقابل التضاد، فعلى تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للإيجاب والسلب، بمعنى أنه يمتنع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد. واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول، وعدم الثبوت؛ بناء على ظاهر ما نقله عن الشفاء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط، كالفرسية واللافرسية، وإلا فمركب كقولنا: زيد فرس، وزيد ليس بفرس، فإن إطلاق هذه المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال. ولا يخفى أن ما اعتبر الشارح قدس سره أظهر؛ لأن الثبوت واللاثبوت صفة النسبة في نفسها، وإنما يتصف الطرفان بهما بالعرض، فاعتبار الموضوع مورد إليهما دون النسبة تكلف.

قوله: (فلا تقابل بينهما إلخ) إذ الحيوان المقيد بالناطق واللاناطق مثلاً كلاهما حاصلان معاً في الذهن والخارج.

قوله: (ولا سلب في الحقيقة) قيل: فيه نظر؛ إذ حينئذٍ لا يرد مفهوم الفرس واللافرس،

إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة؛ لأنك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً، ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر، ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يكن لك **إدراك وقوع**، أولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد، كما تشهد به البديهة، فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار. فإن قلت: قد مر أن المعتبر في المتقابلين هو المحل، أو الموضوع، وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل، فلا تقابل بينهما. قلت: ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير، **فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة، كما أشرنا إليه.**

قوله: (حينئذٍ) أي حين عدم اعتبار نسبته إلى شيء.

قوله: (ولا سلب في الحقيقة) لأنه عبارة عن رفع الإيجاب، والإيجاب إنما يرد على النسبة، وهو ظاهر، فكذا السلب. وإنما قال: في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر، وهو المراد بقول المصنف: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر، أو يكون إذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكة داخلين في القسم الثاني، ولم يصح تمثيله للسلب والإيجاب بقوله: نحو الإنسان واللا إنسان: وبما حررنا اندفع ما قيل: إنه إذا لم يكن السلب منه حقيقة يصدق عليهما أنهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر، فيكونان من المتضادين، فلا يلزم خروجهما عن الأقسام الأربعة على تقسيم المصنف. نعم يلزم على التقسيم المشهور.

قوله: (إدراك وقوع إلخ) أي تصوره، كما نص عليه في حواشي التجريد. ولم يرد به إذعان أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين.

قوله: (كما أشرنا إليه) فبما سبق بقوله: بخلاف مفهومي البياض واللابياض، فإنه يمتنع إلخ.

وكذا البياض واللابياض نقضاً على المصنف؛ لأنهما داخلان على تقديره في المتضادين؛ لأن المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر. ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلاً، على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة. اللهم إلا أن يكون مقصوده الإيراد على الجمهور لا المصنف. والحق: أن دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين، وأن المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين يعمه؛ إذ لا وجه لإحداث اصطلاح جديد.

قوله: (فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة) الظاهر أنه اعتراض على المصنف، حيث عد الإنسان واللاإنسان من الإيجاب والسلب، بل على من حصر التقابل في الأربعة مطلقاً. وقد

فمن زغم أن بين الفرس واللافرس تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً فقدسها، **إلا أن يبني ذلك على الشبه**، والنظر إلى الظاهر.

[خاتمة المقصد الحادي عشر]

(**التقابل بالذات** إنما هو بين السلب والإيجاب)؛ لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما، (**وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل؛ لأن** كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه) أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا، فإن معنى التقابل ذلك)، أي استلزام كل منهما سلبَ الآخر. فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلاً، فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات، وفي سائر الأقسام **بتوسطهما** ولا شك **أن التنافي في الذات أقوى**،

قوله: (**إلا أن يبنى على الشبه إلخ**) أي شبه الاعتبار الثاني بالاعتبار الأول، في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد، فيراد بالإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه أو وجوده لغيره بالسلب لا وجود أي معنى كان، سواء كان لا وجوده لغيره في نفسه، أو لا وجوده على ما وقع في الشفاء. فحينئذ يدخل نحو البياض واللابياض بالاعتبار الثاني في المتقابلين بالإيجاب والسلب. وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل: من أن مافي الشفاء من تعميم الإيجاب والسلب يدفع ما ذكره الشارح قدس سره ليس بشيء، لأن خلاصته أن تقابل الإيجاب والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد في المفردين، وبحسب الظاهر يوجد فيهما؛ إذ نحو البياض واللابياض خارج عنه، إذا أريد بالإيجاب والسلب ما هو في الحقيقة، وهو لا ينافي التعميم المستفاد من الشفاء.

قوله: (**التقابل بالذات**) بمعنى انتفاء الواسطة في الإثبات والثبوت والعروض، كما يدل عليه تعليل الشارح قدس سره.

قوله: (**إنما يثبت فيها التقابل لأن إلخ**) ففي جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت، فهذا الحكم لا ينافي ما تقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات، بل بواسطة المكيالية والمكيلية؛ لأن بالذات هناك في مقابلة بالعرض.

قوله: (**بتوسطهما**) أي هما واسطة في الثبوت.

يجاب بأن الشيخ قال في الشفاء: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب، فبسيط كالفرسية واللافرسية، وإلا فمركب كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس، فمن حصر التقابل في الأقسام الأربعة أراد بالإيجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ، وإن كان إطلاق الإيجاب على أحد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز. نعم من حصر التقابل في الأربعة وأراد بالإيجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر.

قوله: (**وغيرهما من الأقسام إلخ**) أما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر، وأما في تقابل

وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشر، وهو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له، خارج عن ماهية الخيرية، (وفيه: أنه خير، وهو ذاتي) للخير ليس بخارج عن ماهيته، (وكونه شراً ينفي) عنه (كونه عارضاً) له وهو نفي الشرية، (وكونه ليس خيراً ينفي) عنه (الذاتي) الذي هو الخيرية، (والنافي للذاتي أقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي، (فهو) أي تقابل السلب والإيجاب (أقوى التقابلات وقيل: بل) **الأقوى هو** (**التضاد**؛ إذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) الضمني (أمر آخر زائد، **وهو غاية الخلاف**) **المعتبرة** في التضاد الحقيقي.

قوله: (إن التنافي في الذاتي أقوى)؛ لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب.

قوله: (غاية الخلاف المعتبرة إلخ) يعني أن غاية الخلاف، وإن تحقق في المتقابلين في الإيجاب والسلب، فهي ليست بمعتبرة فيهما، بخلاف المتضادين، فيكون تنافيهما أشد.

العدم والملكة، فلأن مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاً له، وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقاً.

قوله: (والنافي للذاتي أقوى) اعترض عليه بأن العرضي إذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً، وإن لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافياً لمعروضه. لا يقال: إن الرافع بلا واسطة يكون أقوى من الرافع بواسطة الافتقار في التأثير إلى غيره؛ لأن نقول: النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة، فلم لا يكون الأمر هاهنا كذلك. والحق: أن رفع الذاتي إذا كان رفعاً للماهية نفسها، كما ادعاه الشارح فيما سبق، يكون رافع الذاتي أقوى في النفي، والمعاندة من الرافع للعرضي؛ لأن رفعه مستلزم لرفع الماهية لا نفسه.

قوله: (وقيل: بل الأقوى هو التضاد) قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه، ورد بأنه لا يتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي، بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر، وقيل: معنى كلامه أن أشد الأنواع في التشكيك هو التضاد؛ لأن قبول القوة والضعف في أصنافه من الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض، وغير ذلك في غاية الظهور، بخلاف البواقي.

[المرصد الخامس في العلة والمعلول]

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالإمكان والوجوب، (أورد مباحثهما في الأمور العامة، وفيه مقاصد) عشرة:

[المقصد الأول: تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري]

(**تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري**)، حاصل بلا اكتساب، **فإن كل أحد**

قوله: (لما كانت إلخ) يعني أنه لما كانت حال العلية والمعلولية في عدم شمول كل واحد منهما لجميع الموجودات، بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولية، فلا بد من علة لا تكون معلولاً، ومن معلول لا يكون علة، وشمولهما لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والإمكان الخاص، أورد مباحثها في الأمور العامة. وفيه إشارة إلى أن ما فعله الإمام في كتابه: «الملخص» والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والإمكان من الأمور العامة، دون العلية والمعلولية تحكم. وما قيل: إن مراده أن إيراد مباحثهما في الأمور العامة مبني على التفسير الثاني للأمور العامة، لا على تفسير المصنف؛ لأنه يلزم أن يكون مباحث العلية مذكوراً استطراداً فليس بشيء، أما أولاً، فلأن بناء إيراد المصنف على تفسير لم يذكره مما لا معنى له، وقراءة أورد على المجهول يجعل كلام الشارح قدس سره لغواً. وأما ثانياً: فلأن لزوم الاستطراد ممنوع، ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً، كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً. وأما ثالثاً: فلأن التفسير الثاني، وهو ما يشمل المفهومات بأسرها، لا الموجودات فقط. وأما رابعاً: فلأنه حينئذ يصير قوله: كالوجوب والإمكان مستدركاً.

قوله: (تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه.

قوله: (لما كانت العلية والمعلولية إلخ) لا يخفى أن المناسب لما أورده المصنف في أول الموقف الثاني من تفسير الأمور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب، والجوهر، والعرض، أن يقال: إيراد مباحثهما في الأمور العامة؛ لعدم الاختصاص المذكور، لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم، وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر، وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً، من أنه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات، ولا علية، وإنما خلق البعض عقيب البعض بإجراء العادة ليس إلا، وكان حمل مباحث العلة مع عمومها، وكونها أكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيداً، أشار الشارح إلى أن وجه إيراد مباحثهما في الأمور العامة إنما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني، لا على تفسير المصنف، ولا يبعد أن يقرأ أورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول.

احتياجه إلى أمور **واستغناؤه عن أمور**، والتصور السابق **على التصديق الضروري مطلقاً** أولى، بأن يكون ضرورياً، (**فالمحتاج إليه**) **في وجود شيء** (**يسمى علة**) له، (و) ذلك

قوله: (**كل أحد**) قدر على الاكتساب أولا.

قوله: (**مطلقاً**) أي الضروري بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان.

قوله: (**فالمحتاج إليه**) سواء كان بنفسه، أو باعتبار أجزائه؛ ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل، فإنه محتاج إليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعني المجموع فهو محتاج إلى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل إلى جزئه كما سيجيء.

قوله: (**في وجود شيء**) أشار بذلك إلى أن العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم علية الوجود للوجود.

قوله: (**واستغناؤه عن أمور**) ذكر الاستغناء إما استطرادي، أو لأنه عدم الاحتياج، وضروريته تستلزم ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه.

قوله: (**على التصديق الضروري مطلقاً**) أي بالنسبة إلى الكل، حتى البله والصبيان، فلا يرد جواز كسبية أطراف البديهي، ويحتمل أن يكون مطلقاً قيداً للتصور أي بالكنه، أو بوجه ما فإنه كاف في المطلوب.

قوله: (**فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة**) قيل: المعلول إذا كان مركباً فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءاً من العلة التامة، والجزء لا يكون محتاجاً إلى الكل، بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر، لا بمعنى المحتاج إليه، كيف والاحتياج يستلزم التقدم، والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول، لا زماناً ولا ذاتاً؟ كما سيصرح به. وقد يقال: جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة، لا مجموعها. وإلا لزم كون المعلول عين العلة، لأن جزء العلة علة. ونظيره ما ذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الأعداد هي الوحدات، لا تلك الأعداد، مثلاً الاثنان ليس جزءاً من العشرة، وقد سبق تحقيقه. والإنصاف أن كلاً من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب، كذلك مجموعهما، والاثنان إنما لا يكون جزءاً من العشرة؛ بناء على ما سبق من إمكان تصورها بالكنه بدون تصوره، وإمكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع، وكذا لزوم كون جزء العلة علة ممنوع. وأما كون جزء العلة علة فإنما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج إليه. وقد يقال: المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أعم من الاحتياج الواحد؛ والاحتياجات المتعددة، والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار أجزائها المنفردة، والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة إنما يلزم في المعنى الأول، ولك أن تقول: المراد بالمحتاج إليه أعم من أن يكون هو نفسه كذلك، أو كل واحد من أجزائه المتعددة، نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من أن معنى قولهم: الحد التام تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه.

الشيء (المحتاج) يسمى (معلولاً، **والعلة) إما تامة كما سيأتي وإما ناقصة**. والناقصة **(إما جزء الشيء)** الذي هو المعلول (أو) أمر (خارج عنه، **والأول إن كان به الشيء بالفعل**، كالهيئة للسرير، فهو الصورة). **لا يقال**، صورة السيف قد تحصل في الخشب، **مع أن السيف** ليس حاصلاً بالفعل؛ **لأنا نقول: الصورة السيفية المعينة إذا**

قوله: (إما تامة كما سيأتي، أو ناقصة) يعني أن القسمة الأولى متروكة في الذكر اختصاراً، بقرينة قوله: ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، والكلام في أن العلة التامة إذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتاج إليه أو لا سيجيء تحقيقه.

قوله: (إن كان به الشيء بالفعل) الباء للملابسة أي ما يقارن لوجود وجود الشيء بمعنى أن لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر، فخرج مادة الأفلاك، وأجزاء الجزء الصوري لمادة المركب، كصور الخشب للسرير، فإنها أجزاء مادية بالنسبة إلى المركب. وحمل الباء على السببية القريبة مع عدم صحته في ما به الشيء بالقوة، يحتاج إلى القول بأن العلة التامة والفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة.

قوله: (لا يقال: إلخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة في الخشب،

قوله: (والعلة إما جزء الشيء) المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة، كما أشار إليه الشارح. ولا يرد مجموع المادة والصورة؛ لما عرفت من أنه معلول لا علة، ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم.

قوله: (والأول إن كان به الشيء بالفعل) الباء للسببية القريبة، وتقديم الجار والمجرور للحصر، فالمستفاد منه أن الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة، حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة، فيخرج المادة التي يلازمها الصورة، كالمادة الفلكية؛ فإن وجود الفلك وإن كان معها بالفعل، لكن لا بها. ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة المركبة إذا ثبت، أما جزؤها الأول فظاهر، وأما جزؤها الثاني؛ فلأن لجزئها الأول مدخلاً قريباً في وجوب حصول المركب بالفعل، وقد اعتبرنا الحصر، فإن قلت: إذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الأخير، ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة، مع دخوله في المقسم، بطل الانحصار. قلت: المقسم علة الشيء بلا واسطة، أعني المحتاج إليه أولاً وبالذات، والمعلول إنما يحتاج أولاً وبالذات إلى كل من المادة والصورة، وأما الاحتياج إلى جزئها، فإنما هو ثانياً وبالعرض، وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الأخير من أجزاء الصورة؛ وذلك لأن ما عبارة عن العلة بلا واسطة، ويظهر أيضاً جواز إخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً، هذا غاية توجيه المقام، وإن اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام، مع أنه بعد محل الملام.

قوله: (لأنا نقول الصورة السيفية المعينة) أي تعيناً نوعياً باعتبار حلولها في المادة الحديدية، والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها.

حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، وليست الحاصلة في الخشب **عين تلك الصورة، بل فرد آخر من نوعها**. (**وإن كان**) **الشيء** به (**بالقوة**، كالخشب له) أي للسرير، (فهو المادة) **وليس المراد بالعلة الصورية والمادة** ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين، **بل ما يعمهما** وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض، إما بالفعل أو بالقوة. (**ولها**) أي للمادة (**أسماء**) متعددة، (باعتبارات

بأن يقال: الصورة النوعية للسيف حاصلة في الخشب، مع عدم حصول نوع السيف، على ما وهم؛ لأن نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل، بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب المخصوصة، كما هو الظاهر المتبادر من العبارة.

قوله: (مع أن السيف إلخ) لعدم ترتب آثار السيف عليه.

قوله: (الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل في الحديد المعين.

قوله: (بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف، وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية لا يستلزم تحقق فرد السيف، إنما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف، ولو سلم الاستلزام فنلتزم تحقق فرد من السيف أيضاً، ونقول: إن الآثار المرتبة على السيف الحديدي ليست آثاراً لنوع السيف، بل لصنفه وهو السيف الحديدي، فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام الناظرين.

قوله: (وليس المراد بالعلة الصورية إلخ) أي في عبارات القوم.

قوله: (بل ما يعمهما إلخ) فإطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية، والمادية مبني على التسامح.

قوله: (ولها أسماء) أي يطلق على المادة هذه الأسماء، ولو باعتبار بعض أفرادها، وهي المواد الجوهرية، فلا يرد أن العلة المادية للأعراض لا يطلق عليها هذه الأسماء.

قوله: (عين تلك الصورة) أي الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعياً.

قوله: (بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أي شبه نوعها، إذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف، وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً.

قوله: (وإن كان الشيء به بالقوة) المناسب لما سبق أن يقرر هكذا، وإن كان ما به الشيء بالقوة؛ ليفيد الحصر، ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت، لكن الشارح اعتمد على السياق في إفادة الحصر، فلم يبال بتأخير الجار والمجرور، مع أنك قد عرفت خروجه بوجه آخر. ثم المراد ما قاله الشيخ في الشفاء من أن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل، بل بالقوة، والصورة إنما يصير المركب هو هو بحصولها، حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل، كما أشرنا إليه.

قوله: (وليس المراد بالعلة الصورية والمادية إلخ) المفهوم من هذا الكلام ومن إطلاقاتهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والأعراض، فقوله في حاشية

مختلفة، فمادة) وطينة؛ (إذ تتوارد عليها الصور المختلفة، وقابل) وهيولى (من جهة استعدادها للصور، وعنصر إذ منها يبتدأ التركيب، وأسطقس إذ إليها ينتهي التحليل). وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والأسطقس بتفسير الآخر. (وهاتان) أي الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها، (كما أنها علتان للوجود) أيضاً، لتوقفه عليهما. (فيخصان باسم علة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود. (والثاني): **أعني ما يكون خارجاً عن المعلول**، (**إما ما به الشيء كالنجار** له) أي للسرير (**وهو الفاعل**) والمؤثر، (**وإما ما لأجله الشيء كالجلوس** عليه له، وهو الغاية) أي العلة الغائية. (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (يخصان باسم علة الوجود)؛ لتوقفه عليهما **دون الماهية**. (والأوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان إلا للمركب) وهو ظاهر. (**والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**)،

قوله: (**ما به الشيء**) الباء للسببية، فإن الفاعل هو المعطي لوجود الشيء.

قوله: (**كالنجار**) التمثيل مبنى على المسامحة، فإنه فاعل للحركات المعدة للسرير.

قوله: (**وهو الفاعل**) والمجموع من الواجب والممكن، وإن كان فاعله جزءاً منه، لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن، فيكون خارجاً عن المعلول.

قوله: (**دون الماهية**) باعتبار قوامها، فهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات مجعولة.

قوله: (**لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**) وإن كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها، كالواجب تعالى عند الأشعرية.

المطالع وحاشيته الصغرى، إطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز؛ لاختصاصهما بالأجسام محل تأمل، كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر.

قوله: (**والثاني أعني ما يكون خارجاً عن المعلول**) قد يكون ما به المعلول جزءاً منه، كما في المركب من الواجب والممكن، فينبغي أن يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن. ثم كون النجار فاعلاً للسرير إنما هو بحسب متفاهم العرف، وإلا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير.

قوله: (**وإما ما لأجله الشيء كالجلوس إلخ**) ظاهر كلامه يدل على أن العلة الغائية نفس الجلوس، فإن قلت: المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة، مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس، وإن اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه أن الغاية معلولة في الخارج، كما صرح به، ولا يستقيم هذا في نفس التصور. قلت: العلة الغائية نفس الجلوس، لكن عليته في الذهن أي باعتبار تصوره، ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول؛ إذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصورها.

قوله: (**والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار**) مراده أن العلة الغائية لا تكون إلا للمختار، لا

فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية، وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة، (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً **تشبيهاً**) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، وغرض مقصود للفاعل. (والغاية معلولة في الخارج وإن كانت علة في الذهن)، فإن الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير، وعلة له **بحسب تصوره وحصوله في الذهن**، (فلها) أي للغاية (علاقتا العلية والمعلولية) بالقياس إلى شيء واحد، لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي. (ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء) في ماهيته ووجوده، **أو في وجوده فقط** (علة تامة) **وفي لفظ الجميع نوع إشعار** بوجوب التركيب في العلة التامة، **وذلك غير واجب**.

قوله: (**تشبيهاً إلخ**) من حيث ترتب كل منهما على الفعل.

قوله: (**بحسب تصوره وحصوله في الذهن**) من حيث ترتبه على المعلول.

قوله: (**أو في وجوده فقط**) كما في المعلول البسيط.

قوله: (**نوع إشعار إلخ**) إنما قال ذلك؛ لأنه يمكن توجيهه بأن المراد به ما لا يحتاج إلى أمر غيره.

أنه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار، إذ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض عند الأشاعرة. وقوله: بعد هذا، أو مع الغاية، كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم، أو على التجويز والاحتمال الصرف.

قوله: (**وفي لفظ الجميع نوع إشعار إلخ**) إنما قال: نوع إشعار إيماءً إلى إمكان توجيهه بأن المراد أن لا يبقى شيء يحتاج إليه لا أن تكون مركبة إليه.

قوله: (**وذلك غير واجب ألا ترى إلخ**) قال: قلت: للعلة ماهية ووجود، وكل منهما محتاج إليه، فيلزم التركيب، ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته، فلا شك في زيادة الوجود المطلق. قلت: زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلول إلى وجود مطلق زائد على ذات العلة، كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الأشعري ومتابعيه في ذلك؟ والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول، فليتأمل. فإن قلت: كل ممكن مسبوق وجوده بوجود به، كما تقرر عندهم. فحينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه، فيلزم التركيب. قلت: وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءاً من العلة التامة وإن أشار إليه صاحب التنقيح، وأنكر بهذا سبق الوجوب، غير صحيح؛ للزوم تقدمه على نفسه؛ لأنهم صرحوا بكونه أثر العلة التامة متأخراً عنها، مع لزوم تقدمه عليها، على تقدير كونه جزءاً منها، وهو محال، لكن أشار الفاضل التفتازاني إلى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود، فلم يعتبروه جزءاً من العلة التامة، بل اعتبروه أثراً لها. ومقصود الشارح هو التنبيه على أن في تعريفهم مسامحة لإشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم، فلا إشكال. هذا غاية ما

ألا ترى إلى قوله: (وإنها) أي العلة التامة (قد تكون علة فاعلية)، إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط، إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده، ولا مانع يعتبر عدمه، وأما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول، **ومن تتمته**، فإنا إذا وجدنا ممكناً طلبنا علته. (أو مع الغاية، كما في البسيط) الصادر عن المختار، (وقد تكون مجتمعة من الأربع) المذكورة، (كما في المركب) الصادر عن المختار، وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها، كما في المركب الصادر عن الموجب. (**والعلة الناقصة متقدمة**) على المعلول تقدماً ذاتياً، سواءٌ كانت داخلة فيه أو خارجة عنه، وأما التقديم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية، فإنها مع المعلول في الزمان. (وأما العلة التامة) على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث، (فمجموع أمور، كل واحد منها

قوله: (ومن تتمته) فكأنه قيل: ما يحتاج إليه الشيء الممكن في وجوده، فلا يعتبر في جانب العلة؛ لأن ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج إليه. وما أورده عليه من أن اعتباره في جانب المعلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة، كالعلة المادية والصورية، فمدفوع بأن المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية، كما نص عليه في الإشارات، فلا يكونان معتبرين في جانب المعلول. قيل: إنه يشكل بالتأثير، والاحتياج، والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هو نفس الوجود الخاص، والوجود السابق. والجواب: أنه ليس شيء منها مما يحتاج إليه المعلول، بل هي أمور إضافية ينتزعها العقل من استتباع وجود العلة لوجود المعلول، وحكم العقل بأنه أمكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل. فوجب وجوده فوجد، فإنما هي في الملاحظة العقلية، وليس في الخارج إلا المعلول الممكن، أو العلة الموجبة لوجوده، فتدبر فإنه دقيق. وأما رفع المانع فإن أريد به المانع في نفس الأمر فيجوز أن لا يكون فيه مانع، وإن أريد به المانع الفرضي فإنما يستلزم الترتيب الفرضي لا في نفس الأمر.

يقال، فإن قلت: ارتفاع الموانع شرط، وعدم تصور المانع لا يضر في التوقف، فيلزم التركيب. قلت إن اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالأمر ظاهر إذ لا يتوقف المعلول على شرط وجودي أصلاً، وإلا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضياً لا حقيقياً. هذا، بقي هاهنا بحث: وهو أن المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على إمكان فاعليته، وأن ماهية الممكن علة قابلة على أن اعتبار إمكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة أيضاً. ألا يرى أن كلاً من الجزء الصوري والمادي، مع أنه جزء من المعلول، جزء من العلة التامة أيضاً. فلو كان الإمكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبراً فيه لم يلزم محذور، وأيضاً لما كان الإمكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره، فليتأمل.

قوله: (والعلة الناقصة متقدمة) قد نبهناك على أن مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة، وإن كان جزءاً من العلة التامة.

متقدم)، فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه، مما لا شك فيه. (**وأما تقدم الكل من حيث هو كل**، ففيه نظر؛ إذ مجموع الأجزاء) المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات، (**ولا يتصور تقدمها**) أي تقدم الماهية (على نفسها، **فضلاً عنها**) أي عن تقدمها على نفسها، (**مع انضمام أمرين آخرين**) هما الفاعل والغاية (إليها). والحاصل: **أن مجموع المادة** والصورة هو عين الماهية بحسب الذات، فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً؛ **لأن التغاير الاعتباري بالإجمال والتفصيل لا يجدي هاهنا** نفعاً، بخلافه في باب التعريف. فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران، أو أمر واحد، **فكيف يتصور** تقدمه على الماهية. وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده،

قوله: (ولا يتصور إلخ) لا شك أن المعلول في الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام، فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام، فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها. ولعمري كيف خفي هذا على الفحول؟.

قوله: (أن مجموع المادة إلخ) قد يقال: أن المادة والصورة متفرقتين معتبرتان في جانب العلة، ومن حيث الحلول والاجتماع عين المعلول، فلا تقدم للشيء على نفسه ورد بأن الحلول والاجتماع إن كان مما يتوقف عليه المعلول يكون معتبراً في العلة أيضاً، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وإن لم يكن كذلك، فلا وجه لاعتباره في المعلول. والجواب: أنه لازم لوجود المعلول وإن لم يكن موقوفاً عليه.

قوله: (لأن التغاير بالإجمال إلخ) لأن الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً.

قوله: (فكيف يتصور إلخ) لأنه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين.

قوله: (وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث؛ لأنهم اعتبروا الوجوب السابق أثراً للعلة التامة، وإن كانت مركبة فهي سابقة عليه، والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً، فتأمل.

قوله: (فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين) توضيحه: أن الماهية إذا انضمت إلى أمرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والأمرين تقدماً ذاتياً، وإذا كان هذا المجموع متقدماً على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضاً يلزم من التقدم في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك أن الفسادين أفحش من الواحد وهذا معنى وله فضلاً عنها إلخ.

قوله: (لأن التغاير بالإجمال والتفصيل لا يجدي هاهنا) لأن الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتاً لا تصوراً والتغاير المذكور لا يجدي فيه وإنما يجدي في التقدم

أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا إشكال. (فإن قيل: قد تركت قسماً) من العلة الناقصة، (وهو الشرط)، **فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، وجزء أيضاً من العلة التامة**، فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية. (قلنا: **إنه جزء للفاعل بالحقيقة؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية**) والتأثير، (ولا يكون كذلك

قوله: (وهو الشرط) أي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الأقسام المذكورة فالتعرض لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيداً للسؤال والجواب الآتيين.

قوله: (فإنه من جملة ما يحتاج إليه إلخ) الأول لإثبات أصل العلية والثاني لإثبات كونه ناقصة.

قوله: (إنه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وإن لم يكن جزءاً ظاهراً أو بالفاعل أي جزء مما هو فاعل حقيقة فإن الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من شأنه الفعل.

قوله: (هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلاً بنفسه، أو بمدخليه أمر آخر، فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير، كما هو المتبادر، سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر إليه، فيكون ذكر هذا القسم مشتملاً على ذكر أمور ثلاثة: الفاعل المستقل بنفسه، وذات الفاعل،

بحسب التصور المعتبر في باب التعريف ومما ينبغي أن يعلم أن قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحاً لكلام المصنف بل هو استطرادي وقع في أثناء بيان الحاصل وإلا فقد ذكر المصنف فيما سبق أن معنى تقدم الحد على المحدود تقدم كل جزء من أجزائه عليه لا أن يكون الحد نفسه متقدماً على المحدود بالتغاير الاعتباري بالإجمال والتفصيل وإن قال به القاضي الأرموي فليتأمل.

قوله: (وجزء أيضاً من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده قيل ولك أن تحمله على التأسيس بناء على أن في لفظه أيضاً إشعاراً بأنه كسائر الأجزاء لا انحطاط له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة وأنت خبير بأن التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه.

قوله: (لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل: هذا لا يفيد لأن مقصود السائل أن نفس الشرط مثلاً داخل في المقسم؛ لأن المعلول يحتاج إليه، ولا يصدق عليه أنه جزء المعلول، ولا ما منه، ولا ما لأجله، ولا معنى لعدم الحصر إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الأقسام، ولا يفيد كونه جزءاً من بعض الأقسام. وأجيب: بأن مراده أن الشرط مثلاً جزء للفاعل، فالاحتياج إليه ثانياً وبالعرض، أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل إليه. والمقسم كما أشرنا إليه هو المحتاج إليه أولاً وبالذات، وهو القابل بالفعل، والفاعل بالاستقلال، فلا ضير في خروج نفس الشرط من الأقسام، لكن يبقى شيء وهو أنه كان يجب أن لا يذكر العلة الغائية حينئذٍ، لأنهم صرحوا بأنها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول، فالاحتياج إليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل إليها لا أولاً وبالذات.

إلا باستجماع الشرائط، وارتفاع الموانع)، فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل، فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر، **وقد يجعلان من تتمة** المادة لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط، وارتفاع الموانع. ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل، وما عداها من تتمة المادة. **(فإن قلت)**: **لما جعل** ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل، بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده، (فعدم المانع جزء من علة الوجود، **وأنه خلاف الضرورة**) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك. (قلنا: عدم المانع

والشرائط، وعلى أن كلاً منها مما يحتاج إليه المعلول، وعلى أنها ناقصة. إنما المتروك تفصيله وبيان اشتماله على الأمور الثلاثة، وقس على هذا التقرير في جانب المادة: بأن المادة هو القابل، والقابل لا يكون قابلاً بالفعل إلا بحصول الشرائط، فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً له بالفعل، سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر إليه، فيكون ذكر هذا ذكراً للأمور الثلاثة، إنما المتروك التفصيل. وبما ذكرنا اندفع ما قيل: سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والمادة هو القابل بالفعل، لكن كل ما ذكرناه من الشرائط، والآلات، ورفع المانع، والمعد، مما يحتاج إليه المعلول، ولا يصدق عليه أنه جزء منه، ولا ما منه، ولا ما لأجله، ولا نعني بعدم الحصر في الأقسام إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم، ولا يصدق عليه شيء من الأقسام. وقد يقال: في توجيهه: بأن المراد أن المعلول يحتاج أولاً إلى الفاعل المستقل والقابل بالفعل، واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو بواسطة احتياجهما إليه، فتكون تلك الأمور من العلل بالواسطة، والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة، ورد: بأنه يخرج عن قسمة العلة الغائية؛ لأنها علة العلية الفاعل، فتكون علة بالواسطة.

قوله: (لما جعل إلخ) أشار بتقدير الشرط إلى أن الفاء في قوله: فعدم المانع للدلالة على أن منشأ السؤال ما تقدم، كما أن مورده ذلك، وأن هذا السؤال لا تعلق له بالجواب عن بطلان الحصر؛ لأن اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج إليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به.

قوله: (وأنه خلاف الضرورة إلخ) فإنا إذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة علته، بل هذا مركوز في طبائع الحيوانات العجم.

قوله: (أي باستجماع الشرائط، وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط، ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط، وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع هاهنا عطفاً للخاص على العام، لخفاء أمره.

قوله: (وقد يجعلان من تتمة إلخ) لا شك أن جعل الأدوات من تتمة المادة بعيد جداً، فالأولى جعله من تتمة الفاعل، كما سنذكره إلا أن قوله: ومنهم من جعل إلخ ربما يشعر بترجيح الجعل الأول على الثاني.

قوله: (فإن قلت إلخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع إلى ما سيذكره الشارح بقوله: فإن قلت: جعل إلخ، وحينئذ لا يرد ما أشار إليه بقوله: تم التحقيق إلخ.

لا تحقق له في نفس الأمر، ولا تميز له، ولا ثبوت، فكيف يكون **مبدأ** لوجود الغير؟ **نعم: إنه**) أي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي، كعدم الباب المانع للدخول، فإنه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء **له قوام** يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه)، أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط، إلاأنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود (إلا بلازم عدمي، فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمي، كما في المثالين المذكورين، (فيسبق إلى الأوهام أنه) أي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود، ومعتبر في علته، وليس كذلك. فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية، فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها. ثم التحقيق: أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود، مفيداً له. **ولكن تجوز أن يتوقف التأثير** في الوجود على أمر عدمي، كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط، كالفاعل، والشرط، والمادة والصورة، وأن يكون من حيث عدمه فقط، كالمانع. **وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً، كالمعد**؛ إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده. **فما قيل: من أن**

قوله: (مبدأ) أي موقوفاً عليه للوجود في الخارج، فإنه فرع التميز والثبوت فيه، والتميز العقلي لا يكفي فيه.

قوله: (نعم إنه إلخ) هذا هو الجواب، وما سبق كان تقريراً لما قاله السائل، من أن العدم لا يكون جزءاً من علة الوجود. وخلاصته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودي، بناء على ما ثبت من امتناع التوقف على العدمي، إلا أنه لجهالته عبر عنه بلازمه العدمي، وأقيم مقامه، فقيل إنه جزء العلة تجوزاً.

قوله: (له قوام) أي يحصل في الخارج بتجدده بما يحيط به، احتراز عن فضاء لا قوام له، كفضاء خارج العالم فإنه لا يمكن النفوذ فيه.

قوله: (ولكن يجوز أن يتوقف إلخ) فإنه لا شبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل، والتوقف لا يستدعي التميز الخارجي، كما زعمه المصنف. فإن التوقف أمر اعتباري مرجعه صحة الترتيب بالفاء، فيكفيه التميز العقلي بمعنى أن العقل إذا لاحظ العدمي، ولاحظ وجود المعلول، يحكم بترتبه على ذلك العدمي، لا على وجوده العقلي، فلا يرد أنه متوقف على الوجود وأن التوقف ثابت بينهما، وإن فرض انتفاء العقول فلا يكفيه التميز العقلي، فلا بد من القول بأنه كاشف عن الوجودي.

قوله: (من حيث وجوده وعدمه معاً) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعد أو

قوله: (وأن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد) كلامه في حاشية المطالع يفيد

العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة، أريد به أن **ما له مدخل بوجوده، لا بد أن** يكون موجوداً، وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً، وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلة التامة، وحصولها المقتضي لوجود المعلول. وأما أنه يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجوداً، **فذلك مما لم يحكم به** ضرورة العقل، **ولا قام عليه برهان** أيضاً. **فإن قلت**: لما جعل ارتفاع المانع

على وجوده بعد العدم كالانهضام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وإن كان مقارنا له.

قوله (من أن العلة التامة للوجود إلخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العينية أصالة في الوجود وعلية العدم للعدم مرجعها عدم عدم علية الوجود للوجود.

قوله: (مما لم يحكم إلخ) فإن البديهة بعد وجود حادث تحكم بوجود فاعله.

قوله: (ولاقام عليه برهان) فإن البرهان إنما قام على انتهاء سلسلة الموجودات إلى فاعل يكون وجوده لذاته.

قوله: (فإن قلت إلخ) يريد أن هذا التحقيق إنما يتم إذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل، أما إذا جعل جزءاً منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوماً.

انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد، فالكاف مقحمة بحسب المعنى، أو بالنظر إلى الأفراد الذهنية، وإن أمكن أن يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل، مع أنه من أثر المعد. قال في حاشية المطالع: المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة، أعني أن يتهيأ القابل للمقبول تهيأ كافياً لقبوله، مقارناً لعدمه، حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده إياه، بل بإمكان الاتصاف. فإنه لازم له لا يفارقه، ويمكن أن يدفع المناقشة المذكورة بأن الاستعداد لما كان أثراً للمعد لازماً له أدرج في عداده، ولم يعده من أجزاء العلة التامة استقلالاً.

قوله: (فما قيل من أن العلة التامة للوجود إلخ) لا يخفى أن حاصل ما ذكره: أن المراد بوجود العلة التامة حصول الأمور التي لها مدخل في وجود المعلول، ولا شك أن العلة التامة للمعدوم أيضاً لا بد أن تكون موجودة بهذا المعنى. فلا وجه وجيهاً للتخصيص بالموجود حينئذ ولا إشارة في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الأمور، حتى يوجه التخصيص بأن بعضها إنما يجري في الموجود دون المعدوم، على أن أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره، إذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات، كالاتصاف بالأمور الاعتبارية مثلاً خارج عنه.

قوله: (ما له مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع إلى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله: لوجوده صفة لمدخل، أي مدخل كائن لوجوده، ويصح بحسب المعنى جعله بدلاً من له، وقس عليه نظيريه، ولا يظن أن الضمائر راجعة إلى المعلول، فإنه لايصح. وفي بعض النسخ بوجوده بالباء السببية، وكذا في نظيريه، وهو أظهر.

جزءاً للفاعل، كان المؤثر في الوجود معدوماً، وقد اعترفتم بأنه محال بديهة. **قلت: ليس معنى كونه جزءاً** له أنه جزء له حقيقي، بل معناه أنه من تتمته، وداخل في عداده، **وهذا المقدار كافٍ** في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر. ويعلم من هذا أن قوله: فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل، وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود، فهو حق، ولا محذور فيه. **لا يقال**: الجنس والفصل من العلل الداخلة، **وليس شيء منهما** مادة ولا صورة، **وأيضاً** الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة، ولم يذكر فيها؛ لأنا نقول: **الجنس إذا أخذ** من حيث أنه جزء أعني بشرط لا شيء يسمى مادة، والفصل إذا أخذ كذلك **يسمى صورةً**، أو نقول: الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي، فلا تندرج فيه **الأجزاء العقلية. وأما الموضوع فهو مع كونه خارجاً** يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلاً قابلاً، **فجعل من عدادها**، ولم

قوله: (ليس معنى كونه جزءاً إلخ) على هذا التحقيق أنه جزء حقيقي له، كما ذهب إليه المصنف، بل إنه تتمته فكأنه جزء منه.

قوله: (وهذا المقدار إلخ) أي كونه معتبراً في جانبه كافٍ في الاعتذار، لأنه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة، حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير، ولا يتوقف على كونه جزءاً حقيقة.

قوله: (لا يقال إلخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور، ولا تعلق له بالتحقيق.

قوله: (وليس شيء منهما إلخ) فيه: أن عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع، وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر.

قوله: (وأيضاً إلخ) فيه أنه من الشرائط المعتبرة في جانب الفاعل.

قوله: (الجنس إذا أخذ إلخ) سواءٌ كان للمركب أو للبسيط، وكذا الفصل. فاندفع ما في شرح المقاصد أيضاً من أن هذا إنما يتم في المركب؛ لأن جنسه وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط.

قوله: (يسمى صورة) أي القياس إلى المادة، فلا ينافي ما تقدم من أن كل واحد منهما إذا أخذ بشرط لا شيء، كان جزءاً ومادة للنوع.

قوله: (الأجزاء العقلية) أي ما يتوقف عليه الوجود العقلي، سواء كانت محمولة، كالجنس والفصل إذا جوز التركب من الأمور المتساوية، أو غير محمولة.

قوله: (قلت ليس إلخ) هذا لا ينافي ما سبق من المصنف من أنه جزء للفاعل بالحقيقة، لأن مراده أنه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير، ومراد الشارح أنه ليس جزءاً من ذات الفاعل.

قوله: (وأما الموضوع فهو مع كونه خارجاً إلخ) وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية، ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر أحدهما.

يعد قسماً برأسه. **ولك أن تقول** في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده، إما جزء له، أو خارج عنه، والثاني إما محل للمعلول، فهو الموضوع بالقياس إلى العرض، والمحل القابل بالقياس **إلى الصورة الجوهرية وحدها**، وإما غير محل له، فإما ما منه الوجود، أو ما لأجله الوجود، أولا هذا ولا ذاك. وحينئذ إما أن يكون **وجودياً**، وهو الشرط، أو عدمياً وهو عدم المانع، والأول أعني ما يكون جزءاً إما أن يكون **جزءاً عقلياً**، **وهو الجنس والفصل**، **أو جزءاً خارجياً**، وهو المادة والصورة.

[المقصد الثاني: الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين]

(الواحد بالشخص **لا يعلل بعلتين مستقلتين**؛ لوجهين: **الأول**: لو علل) الواحد

قوله: (فجعل من عدادها) فالضمير في قوله: فهو المادة راجع إلى ما به الشيء بالقوة، أعني قيد القسم لا إلى الداخل الذي به الشيء بالقوة، فيشمل الموضوع، بل المحل بالنسبة إلى الصورة الجوهرية: وكذا الحال في قوله: فهو الصورة؛ لأنها قد تكون خارجة عن المعلول شرطاً لوجوده كالهيئة السريرية عند من لا يقول بجزئيتها للسرير.

قوله: (ولك أن تقول إلخ) لما كان إدخال بعض أقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجاً إلى تكلف أورد تقسيماً؛ لا شائبة من التكلف فيه.

قوله: (إلى الصورة الجوهرية) أي المعينة فإنها محتاجة في وجودها إلى المادة، وإن كان مطلقها علة لوجود المادة.

قوله: (وحدها) أي لا بالقياس إلى مجموع الصورة والمادة، فإنه بهذا الاعتبار داخل في القسم الأول.

قوله: (إما وجودياً إلخ) وأما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار، وفي عدم المانع باعتبار.

قوله: (جزءاً عقلياً) أي جزءاً له في الوجود العقلي، وليس المراد به الجزء المحمول، حتى يرد الإشكال بالأجزاء الغير المحمولة للأمور العدمية.

قوله: (وهو الجنس والفصل) وما في حكمه.

قوله: (أو جزءاً خارجياً) أي جزءاً في الوجود الخارجي.

قوله: (لا يعلل بعلتين مستقلتين) أي يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافياً في وجوده، وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين، كالمادتين والصورتين والفاعلين. وما قيل: إن هذا الحكم لا يصح عند الأشاعرة؛ لانحصار العلية عندهم في ذاته تعالى. فوهم، أما أولاً فلأن مذهب الأشاعرة انحصار الفاعلية في ذاته تعالى، كما سيجيء في المقصد الثالث، لا انحصار العلية مطلقاً. وكيف يقول عاقل بعد احتياج الكل إلى الجزء، وعدم احتياج العرض إلى الموضوع. وأما ثانياً فلأن الحكم بامتناع اجتماعهما لا يتوقف على وجودهما في الخارج.

بالشخص (بمستقلتين) أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان، (لكان محتاجاً إليهما) أي

قوله: (الأول إلخ) خلاصته أن العلية تقتضي الاحتياج إلى كل منهما، والاستقلال عدم الاحتياج، فيلزم اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد، بالقياس إلى شيء واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة، أعني الوجود. وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج بديهي التصور، ولو عرف باللفظي. قيل: هو أن لا يمكن حصول شيء بدون شيء آخر، فما قيل: فيه بحث لأنه إن أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده إلا بإيجادها بخصوصها إياه، فلا نسلم أن العلة يجب أن تكون كذلك، وإن أريد به مجرد الاستناد المصحح للفاء، فلا ينافي الاستغناء عنه بغيره. والجواب عنه: أن المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يتحقق إلا به، فلو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول إليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما، لا شيء منهما بخصوصه. وحينئذٍ يمكن اختيار كل من شقي الترديد، ولا يخفى تقريره. ثم قال: ويظهر لك مما قررنا أن توارد العلتين على معلول شخصي محال مطلقاً، سواء كان على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب، أو على سبيل البدل، وإن ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لايقال، مندفع مما يقضي منه العجب، أما أولاً فلأن ترديد الاحتياج في المعنيين غير حاصر؛ لما عرفت في معنى الاحتياج، بل غير صحيح لأن المعنى الأول مختص بالفاعل المستقل الذي لا يمكن أن يكون غيره فاعلاً، والمعنى الثاني معنى التقدم الذاتي، وأما ثانياً: فلأن المعلول مستند إلى كل واحدة من علله الناقصة، إذ لا معنى للاستناد إلا توقف الوجود عليه، فكيف يصح أن المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يتحقق إلا به؟ ولو كان كذلك لكان قولهم: الواحد الشخصي لا يعلل بعلتين لغواً من الكلام. وأما ثالثاً: فلأنا لا نسلم أنه لو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول إليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما، لا شيء منهما بخصوصه، وهل النزاع إلا فيه.

قوله: (أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التنصيص على المراد، ورفع إيهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة، إما المستقل بالتأثير، كما سبق الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال، كتأثير إحداهما أو كلتاهما فيه، وكونه أثراً لهما. وإما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فإطلاق التأثير مجاز، بناء على أن العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم جواز تعددها، بناءً على كونها حينئذٍ ضرورية غير مبرهن عليها، كما ظن، لأن كون هذه المادة والصورة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل استقلالاً بما فيها، لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع أمور مخصوصة أخر كذلك، فإن قلت: إطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح، لأنهما جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه. قلت: هذه مناقشة لفظية، والمقصود أنه هل يجوز أن يجتمع علتان كل منهما يكفي في وجود

إلى كل واحدة منهما. (للعلية) أي لكون كل واحد علة له، فإن المعلول محتاج إلى علته البتة، (مستغنياً عنهما) أي عن كل واحدة منهما؛ (إذ بالنظر إلى كل واحد منهما) أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلية (يوجد) ذلك المعلول الشخصي، (ولو لم يوجد) الأمر (الآخر) إذ الفرض أن كل واحد مستقل. (وهو) أي جواز وجوده بكل منهما في زمانٍ واحدٍ وإن لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر، فيلزم أن يكون محتاجاً إلى كل واحدة من المستقلتين، وغير محتاج إليهما. لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له، ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له، **فلا استحالة في اجتماعهما؛ لأنا نقول**: احتياج شيء إلى آخر في وجوده، وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان، **فلا يجتمعان**، سواء كانا مستندين إلى سبب واحد، أو إلى سببين، واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال، فيكون إمكان **اجتماعهما مستلزماً لإمكانه، وهو أيضاً محال. وأما تواردهما على سبيل البدل**، مع امتناع الاجتماع، **إذا لم**

قوله: (فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف جهتي الاحتياج وعدمه.

قوله: (لأنا نقول إلخ) يعني ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بجهة وحيثية، حتى توجب تغاير محلهما بالاعتبار، بل مطلق. إنما التعدد والاختلاف في السبب، فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شيء واحد بالذات والاعتبار، وإن كان سببهما متعدداً.

قوله: (وهو أيضاً محال) أي إمكان المحال أيضاً محال، فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصي، وهو المطلوب.

المعلول بلا انضمام شيء آخر، ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما. وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها، على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبر فيها احتياج المعلول إليها، فما هو الجواب فهو الجواب.

قوله: (فيكون اجتماعهما مستلزماً لإمكانه) أورد لفظ الإمكان إيماءً إلى ان المدعى عدم إمكان الاجتماع، وأن قوله: لا يعلل معناه لا يمكن ان يعلل.

قوله: (وأما تواردهما على سبيل البدل) إطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور وقيل: لأن إحداهما إذا أوجدت المعلول، واستحال حينئذٍ وجود الأخرى، صح توقف المعلول عليه. وأما إطلاقها على الأخرى حينئذٍ فبمعنى أنها علة تامة، على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلول. وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الاتحاد، وبما حققناه اندفع ما يقال: وجود المعلول الشخصي إما ان يتوقف على إحداهما لا بعينها، فلا يكون خصوص شيء

يمكن تعاقبهما، فلا استحالة فيه، بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصي، فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول، **وامتنع حينئذٍ وجود الأخرى؛ إذ لو أمكن** أن تعدم الأولى، وتوجد الأخرى **فإن عدم المعلول بعدم الأولى، ووجد بإيجاد الثانية، لزم إعادة المعدوم**. وإن لم يعدم **وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل** له بإيجاد الأولى، فيلزم تحصيل الحاصل. ولا يمكن أن

قوله: (**إذا لم يمكن إلخ**) يفهم منه انه إذا أمكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البدل، لكن الاستحالة حينئذٍ لاستحالة التالي، كما يدل عليه قوله: إذ لو أمكن إلخ.

قوله: (**وامتنع حينئذٍ وجود الأخرى**) امتناعاً بالغير، يدل عليه التقييد بقوله، حينئذٍ.

قوله: (**إذ لو أمكن إلخ**) تعليل لقوله، وامتنع إلخ لا لقوله: إذا لم يمكن تعاقبهما على ما وهم.

قوله: (**وجد بإيجاد الثانية**) بذلك الوجود، ليكون التوارد على معلول شخصي.

قوله: (**لزم إعادة المعدوم**) الكلام في التوارد، لا في الإعادة، فلا يرد ما وهم من أن هذا إنما يتم إذا لم يجوز إعادة المعدوم، وإنما لزم الإعادة لأنه لا يجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الأولى؛ لأنه يلزم وجود المعلول وعدمه معاً، إذ المفروض انعدامه في آن عدم الأولى، فيكون وجود الثانية في الآن الثاني، فيكون إعادة للمعدوم. وبهذا اندفع ما قيل: إنه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الأولى، فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بإيجاد الأولى، ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية، فلا يلزم إيجاد المعدوم؛ لأن الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط، ولا تحصيل الحاصل إذ الوجود الثاني مغاير للوجود الأول. نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور، ولا بد لإبطاله من دليل آخر يثبت أن المعلول الشخصي إذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر يزول شخصه، ويصير شخصاً آخر، فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص.

قوله: (**وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده**) لا أمراً زائداً على وجوده اعتبارياً أو حقيقياً، ليكون علة مستقلة في إفادة ما أفاده الأولى.

منهما علة، فلا تعدد في العلة. وإما أن يتوقف على إحداهما بخصوصها، فيمتنع أن يوجد المعلول إلا بوجودها، فلا تكون الأخرى علة.

قوله: (**فإن عدم المعلول بعدم الأولى**) أورد عليه أنه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الأولى، فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بإيجاد الأولى، ويحصل الوجود الآخر بإيجاد الثانية، فلا يلزم إيجاد المعدوم، لأن ماهية المعلول لم تخل عن وجود قط، ولا تحصيل الحاصل، إذ الوجود الثاني مغاير للوجود الأول، نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور، ولا بد لإبطاله من دليل إذ ثبت أن المعلول الشخصي إذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر تزول شخصيته، ويصير شخصاً آخر، فلا تتوارد العلتان على معلول واحد

يقال: **إن الثانية تفيد بقاء الوجود** الحاصل بالأولى؛ إذ يلزم حينئذٍ **أن لا تكون علة مستقلة**، فالتوارد على سبيل البدل جائز إذا كانت العلتان بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها، **وإن أمكن أن توجد** بدل الأولى ابتداءً، لا يقال: التوارد على البدء محال مطلقاً؛ لأنه إذا كانت إحداهما موجودة، والأخرى معدومة، لزم من وجود الأولى وجود المعلول، ومن عدم الثانية عدمه؛ لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول، وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس، فجوابه أن المعلول هاهنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع، لا بالشخص، **ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة** بالأصل الآخر

قوله: (تفيد بقاء الوجود إلخ) سواء قلنا: إنه زائد على الوجود، أو هو الوجود في الزمان الثاني.

قوله: (أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها في إفادة البقاء إلى أصل الوجود الحاصل بالعلة الأولى، وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي أوردها الناظرون، إن تأملت حق التأمل، فلا نطول الكتاب بإيرادها وردها.

قوله: (وإن أمكن أن يوجدإلخ) فالتوارد إنما هو في اعتبار العقل فقط.

قوله: (حركة الشمس) أي بحسب الرؤية فإنها في الحقيقة لحاملها.

قوله: (مغايرة للواقعة إلخ) لأن إحداهما قائمة بالخارج، والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي الحامل الموافق، والتدوير، ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الأصلان عليها.

بالشخص. ولك أن تقول بعبارة أخرى: العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط أن يكون في الزمان الثاني أو الأول، لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الأولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان آخر، لزم استمرار وجود المعلول، وصار باقياً. وذلك لا ينافي استقلال العلة، كما لا ينافي صورة التوارد إيجاد إحدى العلتين بالفعل للمعلول استقلالاً، والأخرى المعدومة بمعنى أنها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكفى العلة الأولى في وجود المعلول، على أنهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل، وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح، فلو سلم أن العلة الثانية على تقدير إفادتها بقاء الوجود الحاصل بالأولى يلزم عدم استقلالها، يرد عليه أن الاستقلال لا يهمنا، إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان، وأيضاً امتناع إعادة المعدوم لم يثبت، وهو المبنى لتمام الدليل.

قوله: (ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين) ضرورة أن التغاير بين الحركتين ليس بمجرد أن المعلول الواقع بإحدى العلتين غير الواقع بالعلة الأخرى، حتى ينافي ماجوزه سابقاً

شخصاً؛ لأنا نقول: استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي، يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل، فكان إثباته به دوراً. الوجه (الثاني: إما أن يكون لكل واحد منها أثر)، **أي تأثير** (فكل) أي كل واحد منهما (جزء العلة التامة)؛ لأن المستقل بالتأثير حينئذٍ هو المجموع، فهو العلة التامة، وكل واحد منهما جزؤها، وهو خلاف المفروض، (أو لأحدهما) فقط أثر، (فهي العلة) دون الأخرى، (أولا) أثر (لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلة)، وكلاهما أيضاً خلاف المقدر، فالأقسام كلها باطلة. وقد يقال: جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام، كما هو المتنازع فيه، **وليس يلزم منه** كون كل جزء العلة. فإن قلت: **فيستغني** بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى، قلت: **هذا رجوع إلى الوجه الأول، فتأمل**. (وجوزه) أي

قوله: (أي تأثيره) فسر الأثر بالتأثير؛ لأنه إذا فرض العلتين على الواحد الشخصي الذي هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً، فلا معنى للترديد بأن يكون لكل منهما أثراً ولا يكون.

قوله: (وليس يلزم منه إلخ) لأنه إنما يلزم إذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص.

قوله: (فيستغنى إلخ) أي إذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغنى إلخ.

قوله: (هذا رجوع إلى الوجه الأول) لأن الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الأخرى ليس محالاً، لأن تأثير الأخرى فرع احتياجه إليهما، إذ لا تأثير بدون الحاجة، فيلزم استغناؤه واحتياجه معاً، وهو كافٍ في إثبات المطلوب وحينئذٍ يكون التعرض للترديد المذكور لغواً. فاندفع ما توهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضي أن يكون الثاني رجوعاً إلى الأول.

من توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء، وأنه ظاهر البطلان. كيف ولو صح لصير إليه من أول الأمر في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى التطويل؟ بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير، وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما، بل قد يدعى التغاير النوعي أيضاً بناء على أن الحركة الواقعة بأصل الخارج حركة واحدة بسيطة، إذا لم يعتبر حركة الأوج، وبأصل التدوير مركبة من حركتين، حركة التدوير، وحركة الحامل الموافق، وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس.

قوله: (قلت: هذا رجوع إلى الوجه الأول فتأمل) وجه الأمر بالتأمل أن حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الأول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين أعني الاحتياج والاستغناء، والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه أنه إن أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز أن يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنياً عن الأخرى وباعتبار علية الأخرى محتاجاً إليه وإن أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج إلى أن يقال المراد هو الأول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال، فقد رجع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين (بعض المعتزلة، **كجوهر فرد** ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر **على السوية في القوة والسرعة**)، وحينئذٍ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان؛ **لامتناع اجتماع المثلين**، بل حركة واحدة شخصية. ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط؛ لعدم الأولوية؛ بل إلى كل منهما. ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة، فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان، ورده الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداءً كسائر الحوادث، **ولغيرهم أن يجيبوا** عنه بأن هذه الحركة **مستندة إلى مجموعهما معاً**، فكل واحد جزء العلة، لا علة مستقلة، **فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر**، ولا محذور في ذلك. (وأما المثلان، فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله) **أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين**، على معنى أن فرداً منه

قوله: (كجوهر فرد) إذ لو كان جسماً مركباً من جوهرين، لكان حركة الكل واقعة بمجموعهما على التوزيع.

قوله: (على السوية في القوة والسرعة إلخ) إذ لو اختلفا في القوة والسرعة كانت الحركة معللة بالقوي والسريع للأولوية.

قوله: (لامتناع اجتماع المثلين) أي الحركتين المتماثلتين، كما مر نقلاً عن بعض المعتزلة.

قوله: (مستندة إلى مجموعهما) وإن كان كل واحد منهما كافياً في حصولها، بشرط الانفراد. وهذا منشأ توهم التوارد.

قوله: (أي تعليل الواحد بالنوع) لا يخفى أن إرجاع الضمير إلى الواحد بالنوع يستلزم خلو

قوله: (لامتناع اجتماع المثلين) قد مر أن شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين، فالبعض المستدل هو تلك الشرذمة.

قوله: (ولغيرهم أن يجيبوا إلخ) قيل: هذا الجواب في غاية السقوط، إذ يلزم منه أن يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين بيناً غنياً عن الاجتماع عليه، بما ذكر من الوجهين، فتأمل.

قوله: (فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام أن المراد استقلال كل منهما حين انفراده بإيجاد تلك المرتبة للحركة، فإن قلت: لا شك أنه يجوز أن ينفرد أحدهما بعد ما اجتمعا، وأن يتبادلا في الانفراد، فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب، وقد منعه من قبل، ودعوى تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكره في مباحث الأكوان، من أن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر بعده، وقبل انقطاع حركته، والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة. قلت: قد صرح هناك أيضاً بأن أثريهما متغايران، وأن ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية، وفيه ما ستعرفه.

يكون معللاً بعلة مستقلة، وفرداً آخر منه مماثلاً للأول يكون معللاً بعلة أخرى مستقلة أيضاً، **لا على معنى أن الطبيعة** النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص، كما مرت إليه الإشارة، (كالمخالفة فإن مخالفة السواد للحلاوة، مثل مخالفة الحلاوة للسواد)، فإن هذين المعروضين، وإن كانا متخالفين في الماهية **إلا أن عارضيهما متماثلان** فيها. (ثم إنه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) **إما وحده**، أو منضماً إلى غيره، وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة، **لكن هذا المثال إنما يصح** (**عند من يقول** بأن

الجملة الواقعة خبراً عن العائد إلى المبتدأ، وأن يكون ذكر المثلين مستدركاً، إذ يكفي أن يقال: وأما الواحد بالنوع فيجوز تعليله إلخ. وأيضاً الواحد بالنوع هو الأفراد المتفقة الحقيقة، والطبيعة واحد نوعي، كما صرح به في بيان أقسام الوحدة، وحمله على أن مقصوده بيان وجه أفراد الضمير مع كونه راجعاً إلى المثلين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع يأبى عنه قوله على معنى أن فرداً منه إلخ، فإنه صريح في أن المعلل هو الطبيعة باعتبار الأفراد، لا بحسب الذات، ولأن ذلك التفصيل إنما يحتاج إليه إذا كان المعلل هو الطبيعة النوعية، وأما إذا كان المعلل المثلان، فلا حاجة إلى ذلك، بل يصير مستدركاً.

قوله: (مستقلتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسألة أن تماثل المعلولين لا يستدعي تماثل عليتهما.

قوله: (إلا أن عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة، وتعددهما باعتبار التشخصين الحاصلين من المعروضين.

قوله: (إما وحده) إن قلنا: إن المخالفة من لوازم الماهية، أو منضماً إلى غيره إن قلنا: إنها من لوازم الوجود الخارجي، بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين.

قوله: (إنما يصح عند من يقول إلخ) إذا الكلام في تعليل المثلين باعتبار وجودهما في

قوله: (أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل: كان الأنسب أن يقول: بمستقلتين مختلفتين بالنوع إذ هو المتنازع فيه، وأما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع، فلا نزاع لأحد في جوازه. والحق: أن دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفقتين، وهو الذي أشار إليه المصنف بقوله: فإن قيل إلخ، فلذا اكتفى المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقاً، وإنما أوردوا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الأولى.

قوله: (لا على معنى أن الطبيعة إلخ) مبادرة إلى تحقيق الحق، وإن كان المناسب لإيراد قوله: فإن قيل الماهية النوعية إلخ أن يحمل الكلام هاهنا على هذا الوجه الذي نفاه، حتى يتوجه ذلك القيل: فيحقق ويدفع بقوله: ثم الصواب.

قوله: (لكن هذا المثال إنما يصح إلخ) قال في شرح المقاصد: المناقشة في كون هذه

المخالفة) التي هي من الإضافات (أمر ثبوتي) موجود في الخارج، وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض، **وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول** مختلفة، فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي، وقد عرفت بطلانه. (وأيضاً فالحرارة نوع واحد، ثم يعلل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس وفرد بالحركة)، فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها، أو مأخوذة مع غيرها، لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية، (وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد)، **وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية** المستندة إلى أفراد النار؛ لعدم تعدد العلل هاهنا، **فإن العلة** طبيعة النار، كما أن المعلول طبيعة الحرارة، **وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً**. قال في

نفسه، لا باعتبار وجودهما الرابطي، أعني اتصاف المحل بهما، كما نبه عليه بقوله: إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص، كيف وتعليلهما من حيث الاتصاف بعلّتين مختلفتين، مما لا شبهة فيه، إذ للمحل مدخل في الاتصاف، وهو قد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفسه، فإنه لا مدخل للمحل فيه، بل تشخصهما.

قوله: (وأما التمثيل بأن طبيعة إلخ) رد لما في المباحث المشرقية، وأما الواحد النوعي، فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة، وكيف لا أقول بذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول، وهي معلولاتها، فإن الجنس إنما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به.

قوله: (وإنما لم يمثلوا إلخ) تعريض بشارح المقاصد.

قوله: (فإن العلة إلخ) يعني سواء نظر إلى الطبيعتين، أو إلى الأفراد، والمتحقق هاهنا تعليل واحد بواحد، لا تعليل واحد بمتعدد.

قوله: (كان كل من العلة والمعلول متعدداً) أي كان كل منهما متعدداً بالشخص، مع

الحرارة من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ما هو أعم من الحقيقي، وأنت خبير بأن المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين، وأن قوله: أيضاً فالحرارة إلخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل، فلذا لم يلتفت الشارح إلى ما ذكره.

قوله: (وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به.

قوله: (وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً) قيل: المراد من قوله: كان كل من العلة والمعلول متعدداً أن الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل، والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول. ونقل كلام الملخص، ليرتبط به قوله: فإن قيل إلخ، لأن هذا السؤال والجواب من كلام الإمام، وفيه: أن هذا وإن كان متبادراً إلى الفهم من مساق الكلام، حيث تعرض لتعدد المعلول أيضاً، إلا أن تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص، فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها. فالوجه: أن يقال: المراد مما ذكره أن المستفاد منه مجرد التعدد من

الملخص: المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع، (**فإن قيل: الماهية**) النوعية (إن اقتضت) لذاتها أو للوازمها (الحاجة إلى إحداهما علل الأمران) أي الفردان المتماثلان منها (بها)، أي بتلك الإحدى بعينها؛ لأن مقتضى ذات الشيء، أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه. (**وإلا**) وإن لم تقتض الحاجة إلى إحداهما (**استغنت عنهما**) أي عن كل واحدة من العلتين، (فلا تعلل) تلك الماهية النوعية (بشيء منهما)؛ **لامتناع** تعليل الشيء بما هو مستغنٍ عنه. (**قلنا: هي**) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج إلى علة ما، والتعيين من جانب العلة) أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين، بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها، ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين، لجواز أن

اتحاد أفراد كل منهما في الحقيقة، وليس المقصود هاهنا جواز تعليل الأفراد المتماثلة من المعلول الواحد بالنوع بالأفراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع، بل جواز تعليل الأفراد المتماثلة بعلل مختلفة. وقوله: قال في الملخص تأييد له، فاندفع ما توهم من أن كون المعلول النوعي مستنداً إلى علتين إنما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستنداً إلى علة، وهو المراد من استناد المعلول النوعي إلى علتين، فقوله: وإن اعتبر أفرادهما كان كل إلخ محل نظر.

قوله: (**فإن قيل:الماهية إلخ**) ورود هذا الاعتراض بالنظر إلى المتن، وأما على ما بينه الشارح قدس سره بقوله: لا على معنى أن الطبيعة النوعية إلخ، فلا ورود له، إذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشيء من الحاجة والاستغناء، ومن هذا علم أن الاعتراض مبني على وجود الطبائع في الخارج، كما هو مذهب الأوائل.

قوله: (**لامتناع إلخ**) إذ التعليل فرع الاحتياج.

قوله: (**قلنا هي**) أي تلك الماهية إلخ، لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً تقتضي الاحتياج إلى علة ما، والتعيين أي تعيين الماهية وجعلها متعينة أي شخصاً ناشئاً من جانب العلة لأن وجودها على النحو الخاص، إنما هو لخصوصية في ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الأنحاء، فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما، ومن حيث إنها متعينة معللة بعلة متعينة، فلا يلزم شيء من المحذورين. لم يرد اعتراض المصنف؛ لأن مبناه على أن المراد من التعيين في قوله: والتعيين من جانب العلة تعليلها بالمعينة، كما صرح به الشارح قدس

الجانبين، وكان الأهم هاهنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي، كما يدل عليه كلام الملخص، فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي، ثم هذا الوجه أظهر مما ذكره أولاً من أن العلة طبيعة النار، والمعلول طبيعة الحرارة، فإنه مبني على الظاهر؛ لأن اعتبار الطبيعة علة أو معلول على ما يتبادر من كلامه، لا يخلو عن بعد، كما سيشير إليه.

قوله: (**وإلا استغنت عنهما**) إذلا مجال لاقتضاء الحاجة إلى كل منهما، كما لا يخفى.

يكون تعليلها بالمعينة ناشئاً من جانب العلة، بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة لتلك الماهية، وتلك المعينة أيضاً تقتضي أن تكون علة لها، **فهي مع استغنائها** عن خصوصية كل منهما **تكون معللة بهما**. كذا ذكره الإمام الرازي، قال المصنف: (واعلم أن هذا) الجواب فيه (التزام؛ لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها)، مع كونها محتاجة إلى علة ما لا بعينها، فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها إليها، بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية، فقد جاز عدم احتياج المعلول **إلى ما هو علة له حقيقة**، (فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين) المستقلتين (إلى كل منهما) أي إلى شيء منهما بعينه، (بل) احتياجه (إلى مفهوم أحدهما) أي إلى علة ما، (الذي لا ينافي الاجتماع)، **وتلخيص النظر**:

سره، لكن عبارة الإمام في المباحث صريحة في هذا المعنى، حيث قال: فإن المعلول يحتاج إلى علة ما، ثم إن استناده إلى تلك المعينة بعينها ليس لأمر عائد إلى المعلول، بل لأن ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول، فالحاجة المطلقة من جانب المعلول، وتعيين العلة من جانبها. ولعل في قول الشارح قدس سره، كذا ذكره الإمام إشارة خفية إلى ما قلنا.

قوله: (تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج إليهما بخصوصهما، ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج.

قوله: (إلى ما هو علة له حقيقة) وهي المعينة، فإنها المعطية لوجودها، لا المطلقة.

قوله: (إلى شيء منهما) أي ليس المراد رفع الإيجاب الكلي، كما هو المتبادر، بل السلب الكلي، وهو ظاهر.

قوله: (فهي مع استغنائها إلخ) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الإمام والحاصل أن الماهية النوعية بالنظر إلى ذاتها ليست محتاجة إلى العلة المعينة، ولا غنية عنها، بل كل من ذلك بالعارض. ووجه الرد أن الذي ذكره الإمام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات إلى خصوصية كل من العلتين، لا نفي استغنائها بالذات عنها، وهو الظاهر.

قوله: (وتلخيص النظر إلخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص. حيث قال: المعلول بحسب الذات وإن لم يكن مفتقراً إلى هذه العلة المعينة، لكنه مفتقر إلى علة ما، وتلك العلة المعينة لما وجدت وأوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار إليها. وتقرير هذا الجواب هاهنا: أن المعلول الشخصي إذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما، احتياج المعلول إلى نفسها على ما تقدم، من أن تعين العلة من جانبها، فيلزم احتياج المعلول إلى كل واحدة منهما بعينها، ويعود المحذور. ولهذا إذا لم يجتمعا، بل تواردا لم يلزم محذور، إذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما إنما هو الموجود حينئذ،

أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة، دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة، جاز أن يكون الواحد الشخص معللاً بعلتين مستقلتين، ولا يكون محتاجاً **إلى شيء منهما** بعينه، حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس إلى كل واحدة منهما، بل يكون محتاجاً إلى علة ما. وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع؛ لأنهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما، لا عن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما، **فلا يتم الدليل المعول عليه** في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام، فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق. هذا **ثم الصواب** في الجواب أن يقال: لا وجود للطبائع في الخارج، إنما الموجود فيه أشخاصها، **فإذا احتاج** شخص منها إلى

قوله: (ثم الصواب إلخ) أي بعد بطلان جواب الإمام الصواب، هذا بناء على عدم وجود الطبائع في الخارج، على زعم المتأخرين، وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه اعتراض المصنف على ما هو مختار الأوائل من وجود الطبائع.

قوله: (فإذا احتاج إلخ) إشارة إلى ما ذكرنا من أن المراد من قولنا: الواحد النوعي يجوز تعليله بعلل مختلفة مآله أن تماثل المعلولات لا يستدعي تماثل العلل.

دون التي لم توجد بعد، أو وجدت ثم انعدمت، لكن فيه بحث لأن المعلول إذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين، لم يحتمل تعيين كل من العلتين لاحتياج المعلول إليها بخصوصها، لأن الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج، لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فإن قلت: يجوز أن لا يكون المعلول محتاجاً، ولا مستغنياً بحسب الذات، أي لا يكون الذات منشأ لشيء منهما، بل يكون كل منهما لأمر خارج، كالوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن، فحينئذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الأخرى فيعود المحذور، قلت: هذا كلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص، لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن إمكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه، والإمكان سواء كان إمكان الوجود في نفسه، أو إمكان الوجود بدون الغير، لايكون بحسب الغير، بل يكون ذاتياً، بخلاف الوجود والعدم. وعليه يبتنى كلامهم في مواضع، من جملتها ما ذكره المتكلمون في إثبات أن الواجب تعالى لا يحل في شيء، وقدأورده المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس، ومن جملتها كلام الفلاسفة في إثبات الهيولى للأفلاك بعد إثباتها في عالم العناصر، وأما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز أن يكون منشأ عدم الاحتياج علية الأخرى، وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته، فعلى سبيل التنزل فتأمل.

قوله: (فلا يتم الدليل المعلول عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال: والجواب أن مفهوم أحدهما وإن لم يناف الاجتماع، لكن لا يستلزمه، فيمتنع فيما إذا كان المعلول شخصياً؛

علة معينة، لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة، بل يجوز احتياجه إلى علة مخالفة للعلة الأولى، ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتيهما المتخالفتين.

[المقصد الثالث: استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد]

(**يجوز عندنا**) **يعني الأشاعرة** (استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد **بسيط**، وكيف لا) يجوز ذلك عندنا، (ونحن نقول بأن جميع الممكنات) المتكثرة كثرة لا تحصى (مستندة) **بلا واسطة** (إلى الله تعالى)، مع كونه منزهاً عن التركيب. (ومنعه) أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء **إلا بتعدد آلة**)، كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء، والقوى الحالة فيها، (أو) بتعدد (شرط أو **قابل**) **كالعقل الفعال على رأيهم**، فإن

قوله: (يعني الأشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة، ونحن نقول: إلخ، وإنما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بموافقة غيرهم ومخالفته.

قوله: (بسيط) أي لا تركيب فيه، سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافاً للحكماء، فإنهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة إليه إذا لم يتعدد جهات، هكذا ينبغي تحرير محل النزاع، فإنه قد تحير فيه بعض الناظرين.

قوله: (بلا واسطة) قيد بذلك لأن استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً.

قوله: (إلا بتعدد آلة) أي إلا بتعدد، كتعدد آلة أو شرط أو قابل، فلا يرد أن الحصر غير صحيح، لأن جهة التعدد غير منحصرة في هذه الأمور، لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية،

لأن وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك، والمستغنى عنه لا يكون علة، ويجوز فيما إذا كان نوعياً؛ لأن الواقع لكل منهما في معرض الاستغناء. ووجه الرد أن المحذور الذي ألزمه المصنف على الإمام عدم تمامية الدليل المعلول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة، لا لزوم جوازه حتى يرد إثبات ذكر الامتناع بوجه آخر، فتأمل.

قوله: (يجوز عندنا يعني الأشاعرة) وجه التفسير بالأشاعرة، مع أن المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر، وهو قول المصنف. ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى فإن المراد هو الاستناد بلا واسطة إذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالأعم من ذلك، وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة، لأنهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها وأما الماتريدية، فليس الخلاف بينهم وبين الأشاعرة إلا في مسائل عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر، ويدرجون في عداد الأشاعرة في أكثر المواضع، وأما وجه تخصيص المصنف الأشاعرة، بالذكر فللاهتمام.

قوله: (أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل: لما جوزوا ذلك، فلم لا يسندون

الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا: (وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد، لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية، **ولا الاعتبارية**، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، **كالمبدأ الأول**، (**فلا**) **يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد**، وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سيأتي.

ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة؛ لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقة، لم يكن هو بسيطاً

لأن تعدد أحد هذه الأمور غير لازم، بل واحد منها يكفي في صدور أثرين، بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته، وصدور آخر من حيث أحد هذه الأمور.

قوله: (كالمبدأ الأول) أي بالنظر إلى معلوله الأول، إذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات والسلوب أيضاً، لأنها إنما تعرض إلى الغير، ولا غير في تلك المرتبة، لا ذهناً ولا خارجا، كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين.

قوله: (ولا يلتبس إلخ) يعني أن ما قاله الحكماء لا يضر الأشاعرة، وإنما أنكروه قطعاً لأصل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى، وأما ما قيل: من أن ذاته تعالى بالنظر

الموجودات إلى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل، أعني الماهيات الممكنة. وأجيب: بأن الماهيات ليست قوابل خارجية، كما تقرر، بل قوابل ذهنية فقيل وجود الأذهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل. وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر في علم الفاعل، فلم لا يكفي هذا القدر، فتأمل.

قوله: (ولا الاعتبارية) واعلم أن المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الإضافية، ولا السلبية. وإلا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة أيضاً، لأن المبدأ الأول متصف بتقدمه بالذات على العالم، ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بأنه ليس بجسم، ولا عرض، ولا حادث، ونحو ذلك.

قوله: (فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد) قيل: صدور الأثر عن الواجب يستلزم تعدد الأثر، لأنه إذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً، لأن المجموع ممكن أيضاً، فلا بد له من علة، ولا يجوز أن يكون ممكناً آخر لبطلان التسلسل، فتعين أن يكون واجباً. والحق أن الصادر في الحقيقة جزء المجموع، وهو الممكن الصادر أولاً، فيتحد الأثر في المآل.

قوله: (ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة، لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية) قيل: يعني لو سلموا هذه القاعدة، فلا يضرهم حينئذٍ استناد جميع الممكنات إليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية. وهاهنا بحث من وجهين الأول أن الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى إيجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الأشاعرة سبع. والتي تفرد به الأشعري صفات عديدة، فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف

حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة، **وقد يتوهم** أن الحقيقي إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً، وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً، فالنزاع إذاً في كون المبدأ موجباً أو مختاراً، إلا في هذه القاعدة. والحق: أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته، أو تعلقها **لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة**، فإنه فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما، كان مندرجاً فيها ومتنازعاً فيه أيضاً. (لنا) **في إثبات الجواز** (**الجوهرية**)، مع كونها حقيقة واحدة بسيطة، (علة للتحيز) في الحيز المطلق، (ولقبول الأعراض) أيضاً، (فهما) أي التحيز وقبول الأعراض (أثران لبسيط). واحد

إلى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة، فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم، فلا يقولون بصدورها عنه، بل هي مقتضيات الذات، وفي مرتبة وجوده.

قوله: (فإن فرض أن لايكون إلخ) بأن فرض أن إرادته نفس ذاته، وكذا ما يتوقف عليه، وأن لا تعلق لها.

قوله: (لنا في إثبات الجواز) اي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى

يسندون المعلومات المتكثرة كثرة لا تحصى إليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية، ولعل مقصوده مجرد بيان أن الله تعالى ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم، وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذٍ، فباعتبار تعلقات إرادته الثاني إننا ننقل الكلام إلى كيفية صدور تلك الصفات مع أنه تعالى واحد حقيقي بالنسبة إلى ذلك الصدور، ولا مجال هاهنا لاعتبار الكثرة من جهة الإرادة، أو تعلقات الإرادة الواحدة، لتصريحهم بأن الذات موجب بالنسبة إلى الصفات، وأن كون علة الاحتياج هو الحدوث في غير الصفات، وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً:إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً. اللّهم إلاأن يكتفى بالكثرة من جهة السلوب. والحق أن مراد الشارح بقوله: ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف؛ لأن المفهوم من كلامه أن الواجب تعالى مندرج في موضوع القضية الكلية أعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد، مع أنه ليس كذلك عند الأشاعرة، وأنه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل.

قوله: (وقد يتوهم إلخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الأعراض، لأن العلية هاهنا على تقدير التسليم بالإيجاب، لا بالاختيار قطعاً، فتأمل.

قوله: (لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة إلخ) قيل: مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الأثر بل قبل تعلق الإيجاب أو الاختيار، إذ بعد صدور الأثر، ولو كان واحداً لخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعاً، لاتصافه بالإضافة

حقيقي. (لا يقال: أحدهما) وهو قبول الأعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه، وهو العرض، (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه، فقد تعدد هاهنا الشرط؛ (لأنا نقول): ليس كلامنا في كونه محلاً للعرض بالفعل، وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل، حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز، كما ذكرتم. **(بل الكلام في قابليته لهما**، وهو) أي كونه قابلاً لهما **(من عوارض ذاته)** المعللة بها. (والحق: أنه لا يتم) هذا الاستدلال **(إلا ببيان بساطة العلة) التي هي الجوهرية**، ولا يمكن **أخذه إلزامياً، لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام**، والقابل منها

ابتداءً، إذ بعد ثبوت هذا القول لا حاجة لنا إلى إثبات ذلك الجواز، فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح، أما إلزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره، وأما تحقيقياً، فلعدم قولهم بالعلية فيما سوى ذاته تعالى.

قوله: (بل الكلام في قابليته لهما) فيه أنه على هذا التقدير يكون مصدراً لأثر واحد، وهو القابلية إلا أن يثبت تخلف القابليتين بالماهية.

قوله: (من عوارض ذاته إلخ) من غير توسط الحال والتحيز، وإن كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلقهما.

العارضة بينهما، فمراد ذلك المتوهم أن الموجب إذا كان واحداً حقيقياً قبل الإيجاب لا يمكن أن يصدر عنه بالإيجاب أكثر من واحد، وأما إذا كان المختار واحداً حقيقياً قبل الاختيار فيجوز أن يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة، وهذا كلام لا غبار عليه، فليتأمل.

قوله: (لنا في إثبات الجواز الجوهرية إلخ) قيل عليه: لما كانت الحوادث مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة عند الأشاعرة، لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي، فلا وجه في إثبات المدعى بمجرد البناء على الإلزام.

قوله: (إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية) مع أنها ليست بسيطة، فإن لها وجوداً وماهية وإمكاناً وجنساً وفصلاً، وغير ذلك. فإن قلت: هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند إليه، كل من الأمرين، ولا معنى لاستناد الكثير إلى الواحد، سوى هذا. والحاصل: أن المناقشة إنما ترد إذا استند أحد الأمرين إليها باعتبار بعض جهاتها، والآخر باعتبار جهتها الأخرى، وهاهنا ليس كذلك. قلت: لا نسلم أنه ليس كذلك فإن الوجود أشرف من الإمكان، وقبول الأعراض لكون متبوعه أشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج إلى الحيز، فجاز أن يستند الأشرف إلى الأشرف، والأخس إلى الأخس، كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب.

قوله: (لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياء خمسة كه زجوهر عبارت است عقل است، ونفس وجسم وهيولى وصورة أست.

للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته، **ولا وجود عندهم للجوهر الفرد**. (و) بيان (كون الأمرين) أي القابليتين اللتين هما الأثران (وجوديين). **قيل: ويمكن أخذه إلزامياً**، لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين، بخلاف الحكماء. (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابلتين عن الجوهرية، **وهو مشكل**. (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه: الأول لو كان) الواحد الحقيقي (مصدراً لـ (ا)، و لـ(ب) مثلاً **(لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب))**؛ لإمكان تعقل كل منهما بدون الأخرى، **(فإن دخل فيه)** أي في الواحد الحقيقي **(هما)** أي هذان المفهومان، (أو) دخل فيه (أحدهما، لزم

قوله: (أخذه إلزامياً) بناء على قولهم: إن الجوهر جنس عال، فيكون بسيطاً.

قوله: (للجوهر الفرد) حتى يقال: إنه بسيط صدر عنه أثران.

قوله: (قيل يمكن إلخ) فيه إشارة إلى ضعفه؛ لأنهم لم يقولوا بوجود جميع الإضافات.

قوله: (وهو مشكل) أي بيان الأمور الثلاثة.

قوله: (لكان مصدرية إلخ) أي بالمعنى الإضافي كما هو المتبادر إلى الذهن، أو المترتب على كونه مصدراً (ا)، وليتجه الجواب المذكور في المتن، ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله: فإن قيل إلخ، فالترديد في دخولهما وخروجهما لمجرد الاستظهار، وإلا فالخروج متعين على هذا المعنى، فما قيل: إنه على تقدير مغايرة المصدريتين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي، وهذا خلف، فالاستدلال المذكور مبني على التنزل ليس بشيء.

قوله: (أي هذان المفهومان) أشار إلى أن المصنف تسامح فأجرى حكم الإشارة على الضمير حيث أبرزه، وإلا فالواجب فإن دخلا وإلى أن تذكير أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم.

قوله: (ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل: ولو فرض له وجود، فيجوز أن يكون له أجزاء عقلية، والأجزاء العقلية، وإن كان وجودها عين وجود الشخص، فيكون المصدر بسيطاً في الخارج، إلا أنها يجوز أن تكون مبادي آثار خارجية، مثلاً يجوز أن يكون زيد باعتبار أن يكون حيواناً مبدأ للمشي، وباعتبار كونه إنساناً مبدأ للتعجب، وإن فرض بساطته في الخارج، وكيف لا والتعدد باعتبار الأجزاء العقلية ليس أدنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية.

قوله: (قيل: ويمكن أخذه إلزامياً) سمع منه رحمه الله أنه إشارة إلى الضعف؛ لأنهم لا يقولون بوجود كل النسب والإضافات بحيث يتناول القابليات.

قوله: (لكان مصدرية (١)، غير مصدرية (ب))، فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي، وهذا خلف مع أنه إن دخل فيه المصدريتان إلخ.

قوله: (فإن دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف؛ إذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير، والأولى فإن دخلا.

التركيب في الواحد الحقيقي، هذا خلف. (وإلا) وإن لم يدخل فيه هذان، ولا أحدهما، (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (**مصدراً لمصدريتهما**) أي لمصدريتي (ا) و(ب)، كما كان مصدراً لهما؛ إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره **وإلا لم يكن هو وحده** مصدراً لـ(ا) و (ب)، والمقدر خلافه. (و) حينئذٍ (عاد الكلام فيهما) أي في المصدريتين، فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريتين، غير كونه مصدراً للأخرى، فهذان المفهومان إن دخلا فيه، أو أحدهما لزم التركيب، وإلا كان مصدراً لهما أيضاً، (ولزم التسلسل) في المصدريات، وقد يُقرر هذا الوجه **بطريق أبسط**، فيقال: إن كان كل من مفهومي مصدرية (ا)، ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي، كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان، وإن دخلا فيه معاً، أو دخل أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التركيب فقط. وإن خرجا معاً، أو خرج أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التسلسل فقط، وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً، فالأقسام ستة، والكل محال. الوجه (الثاني: أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة (أي قطعاً يقينياً لا شبهة فيه، فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده. (فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر) وتعدده، (لا يكون إلا باختلاف المؤثر) وتعدده، (لما كان) الأمر (كذلك)، فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما اتحدت العلة اتحد المعلول، وهو المطلوب. الوجه (الثالث، أنه لو كان) الواحد الحقيقي (مصدراً لأثرين) كـ(ا) و (ب) مثلاً، (لكان مصدراً لـ(ا)، ولما ليس (ا)؛ لأن (ب) ليس (ا)، ولكان أيضاً مصدراً لـ(ب)، ولما ليس لـ (ب) (وأنه تناقض. **والجواب، عن الأول: المصدرية أمر اعتباري**) أي

قوله: (وإلا لم يكن هو وحده) ضرورة أنه إذا كان للغير مدخل في المصدرية (ا) ولـ(ب) لا بد أن يكون له مدخل في صدورهما، وهو ظاهر؛ لا لأن للمصدرية مدخل فيه، فيكون لما يستند إليه مدخل أيضاً. فإنه إنما يتم إذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما، والاستدلال مبني على كونهما إضافة متأخرة عنهما.

قوله: (بطريق أبسط) حيث تعرض فيه للعينية أيضاً.

قوله: (والجواب إلخ) وقد يجاب: بأنه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد،

قوله: (لكان مصدراً لمصدريتهما) هذا إنما هو على تقدير خروجهما، ولم يلزم من النفي السابق، فلا بد أن يضم إليه مقدمات أخر، كما ظهر من التقدير المبسوط.

قوله: (والجواب عن الأول أن المصدرية أمر اعتباري إلخ) اعترض عليه بأن المصدرية

نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجودلها في الخارج **غير محتاجة إلى علة توجدها**، (**فلا تكون الذات مصدراً لها؛ لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود**)، وحينئذٍ فلا يكون هناك مصدرية أخرى **حتى تتسلسل المصدريات**. (**وإن سلمنا**) **تسلسها**، (**فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع**) **فإن قيل**: لا شك أن العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات **وأنه يجب أن يكون لها خصوصية** مع ذلك المعلول ليست

لأن مصدريته ليس نفسه، ولا جزءه؛ لكونه نسبة خارجة عن الطرفين، فيكون له مصدرية أخرى، ويتسلسل.

قوله: (**غير محتاجة إلى علة توجدها**) وإن كانت محتاجة إلى علة للاتصاف بها، وهو البسيط الحقيقي، فكونها منتزعة من نفسه باعتبار استتباعها للأثر.

قوله: (**حتى تتسلسل المصدريات**) اي يحصل سلسلتها.

قوله: (**وإن سلمنا تسلسلها**) يعني أن التسليم ليس راجعاً إلى كون الذات مصدراً لها، كما هو السابق إلى الفهم؛ لأنه لا يمكن حينئذٍ القول بأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية، بل إلى ما يترتب عليه، أعني التسلسل المشار إليه بقوله: حتى تتسلسل المصدريات أي إن سلمنا حصول سلسلة المصدريات بأن ينتزع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي، فهذا التسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو غير ممتنع لأنه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل.

قوله: (**فإن قيل**) تحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور.

قوله: (**خصوصية**) ليس المراد الأمر الإضافي، فيرد عليه ما يرد على المصدرية، بل ما لأجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص، لم يقل: ولا شك أنه موجود؛ لأنه العلة في الحقيقة، كما في تقرير شارح التجريد لأنه لا حاجة إليه؛ إذ لزم أن لا يكون الفاعل واحداً من

اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة، والتسلسل فيها محال قطعاً. وأجيب: بأنه لا تسلسل إذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم أن يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكناً خاصاً حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج إلى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا إليه في بحث زيادة وجود الواجب.

قوله: (**فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع**) فيه بحث؛ لأن المصدرية على تقدير أن يحتاج إلى مصدرية أخرى، ويتسلسل، يرد أن يقال: مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج إلى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع، فلا يكون الجميع جميعاً. والحاصل: أنه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق هاهنا امتنع بوجه آخر.

قوله: (**وأنه يجب أن يكون لها خصوصية**) **فإن قلت**: لم لا يجوز أن يكون الخصوصية راجعة إلى المعلول بأن يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها،

لها تلك الخصوصية مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه، فلا يتصور حينئذٍ صدوره عنها، ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره، المراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره؛ لأنه متأخر عنهما، **فإذا فرض** أن الفاعل واحد حقيقي، وصدر عنه أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل، وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات؛ **إذ ليس هناك جهة أخرى، فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية** ليست له مع غيره، فلا يكون علة لشيء منهما فإذا تعدد المعلول، فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار؛ ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان. وحينئذٍ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات، **ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح**، وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة

جميع الجهات، سواء كان موجوداً أو لا، على أنه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة؛ لأنها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص.

قوله: (فإذا فرض إلخ) وبه اندفع الجواب الذي نقلنا من أنه لو تم لامتنع صدور الأثر الواحد منه أيضاً.

قوله: (فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية) فيه أن اللازم مما سبق أن يكون للعلة خصوصية بمعنى أن يقتضي وجود المعلول على النحو الخاص؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح. وأما أن تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لا يكون مع معلول آخر، فكلا هذا حاصل الجواب المذكور بقوله: قلنا إلخ. وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحقق الدواني من أنه إذا اشتركت الخصوصية في الجميع، ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك، فلم يتحقق الأمور المتعددة المتغايرة.

فيقتضي ماهية كل من المعلولين أن يوجد بإيجاد تلك العلة البسيطة، كما في الأنواع المنحصرة كل منها في شخص، فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة. قلت: لما تقرر عندهم من أن المعلول المعين لا يقتضي إلا علة ما، كما سيأتي تحقيقه.

قوله: (إذ ليس هناك جهة أخرى إلخ) سياق كلامه يدل على أنه لو كان هناك جهة أخرى، لجاز أن يصدر عن المبدأ اثنان، وفيه بحث: إذ لو صدر عنه اثنان بأن يكون خصوصيته مع أحدهما بحسب الذات، ومع الآخر بحسب تلك الجهة، لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً؛ لأنها الخصوصية الموجودة على الفرض، فيحتاج إلى خصوصية أخرى، ويتسلسل فليتأمل.

قوله: (ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح) هذا الكلام ذكره شارح

الحقيقية. **قلنا: لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة** في جهة واحدة، أو غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها، إلا بعضها دون بعض. **ولئن سلم** أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه، فذاك لا يضرنا، **لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة**، بل له إرادة يتعدد تعلقها، فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات

قوله: (ولئن سلم إلخ) إعادة لما ذكره بقوله: ولا يلتبس عليك إلخ. ولو قال: فذلك لا ينفعكم، لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة، فيكون هذا الحكم لغواً من الكلام، لكان جواباً آخر.

قوله: (بسلوب كثيرة لم يتعرض للإضافات)؛ لأنه يمكن المناقشة فيها بأن فرع تحقق الطرفين، ولم يتحقق معه شيء، لا ذهناً ولا خارجاً. وما قيل: من أنه إذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذٍ سلب ولا وجود، والكلام في أنه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه أمران توهم محض؛ لأن هذا الاعتبار فرض للشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى. وحينئذٍ لا يصدر عنه شيء؛ لامتناع وجوده بهذا الاعتبار، فإن ذاته تعالى يلزمه في نفس الأمر سلوب مثل أن وجوده وتعينه ليس زائداً عليه، وأنه ليس بجوهر ولا عرض، وإن كان الحكم بلزومه موقوفاً على التعقل، فاعتبار تجرده عنها فرض محال مستلزماً للمحال، هو امتناع صدور أثر عنه، فتدبر فإنه مما خفي على أقوام.

الإشارات ورد عليه: بأنه إذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الألفاظ المعبر بها عنه،فلا نزاع في قربه من الوضوح، لأنه إذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه، ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد، وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل. لكن يكون هذا حكماً لغواً لا فائدة فيه أصلاً؛ إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الأشياء، لا في الخارج ولا في العقل، إلا بطريق الفرض. وإنما كثر مدافعة الناس في أن الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الأمر من أحواله بعد التنزل، وتسليم كونه موجباً بالذات، وأن ليس له صفات موجودة، هل يجوز أن يصدر عنه متعدد أم لا؟ فنحن نقول: نعم، كيف لا وله ذات وجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً؟.

قوله: (قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة إلخ) ولو سلم، فلم لا يجوز أن يكون للفاعل البسيط مع أحد معلوليه خصوصية صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر، وهكذا. فيكون كل الممكنات مستندة إلى الله تعالى بهذا الطريق، لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث عالم العناصر إلى العقل الفعال، واستناد بعض العقول والأفلاك إلى عقل آخر، كما سيأتي تفصيله.

قوله: (لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال: تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير، فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار. ووجه الدفع: أن

أمور كثيرة. ولا يقدح ذلك في كونه واحداً حقيقياً بحسب ذاته. (و) **الجواب (عن الثاني**: أن الاستدلال) على تغاير طبيعتي الماء والنار (إنما هو بالتخلف، لا بالاختلاف) والتعدد، (فإنا لما رأينا ناراً ولا برد) معها، كما كان مع الماء، (و) رأينا (ماء ولا حر) معه، كما كان مع النار، (علمنا) بتخلف أثر كلٍ منهما عن الآخر (أنهما مختلفان)؛ إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر، فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها، بل هذا هو المتنازع فيه، (و) الجواب (عن الثالث: لا نسلم أن صدور (ا) و) صدور (لا (ا) تناقض، فإن نقيض صدور (ا)، وهو لا صدور (ا) وأما صدور لا (ا) **أعني صدور (ب)**، (فلا يناقضه). فإن قيل: التناقض لازم؛ لأن الجهة التي هي مصدر لـ (ا) إن كانت مصدراً لغير (ا) **صدق أن هذه الجهة** ليست مصدراً لـ (ا)؛ لأن الموجبة

قوله: (والجواب عن الثاني إلخ) خلاصته: منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز أن يكون بالتخلف، فالمناقشة فيه بأن التخلف لا يثبت بتغايرهما بالطبيعة، لجواز أن يكون بسببين عارضين، ويكون علة العارضين الأمر المشترك بانضمام بعض الاعتبارات، أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود، كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي، على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في مبحث إثبات الصورة النوعية.

قوله: (أعني صدور (ب)) أشار إلى دفع مناقشة، وهي أن صدور لا (ا) ليس إلا عدم صدور (ا) إذ لا صدور للإعدام فيكون مناقضاً لصدور (ا)، بأن صدور لا (ا) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بأنه لا (ا) وهو موجود.

قوله: (صدق أن هذه الجهة إلخ) ليس المراد بالمصدرية هاهنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول، كما في الاستدلال الأول، حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (ا)؛ لأن المفروض صدور (ا) و (ب) من جهة واحدة في المعنى الإضافي، ولا شك أنه إذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر، فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر؛ لأن سلب الغير عن الشيء ضروري فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (ا)، لفرض صدوره عنها، وأنها ليست مصدراً له لفرض صدور غير (ا) الذي هو مستلزم لسلب صدور (ا)، فيلزم التناقض، بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإنه يدفع التناقض، فمعنى قوله: لأن الموجبة المعدولة

الاتصاف بالسلوب في نفس الأمر، وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير. وأما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له، فبعد تسليم اللزوم إنما يتوقف على تصور الغير المسلوب، لا على ثبوته، فلا دور أصلاً، على أنه لو سلم ما ذكره فإنما يلزم الدور إذا جعل السلب المخصوص منشأً لصدور المسلوب بهذا السلب وإلا فيجوز أن يوجد الفاعل البسيط شيئاً لم يعرض له سلب هذا الشيء عنه، ولم يكن هذا السلب منشأ لإيجاد شيء آخر لا بد لنفيه من دليل.

المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة، فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (ا)، وغير مصدر لـ (ا)، وهما متناقضان. قلنا: **إنما يتناقضان** إن لو كان الزمان فيهما متحداً، وهو ممتنع. كذا ذكره بعضهم، وهو سهو؛ لأن قولنا: هذه الجهة مصدر لـ (ا)، وإن كانت موجبة محصلة، لكن قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (ا) ليست موجبة معدولة، حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة، بل هي أيضاً موجبة محصلة المحمول، لكن لمحمولها متعلق معدول. نعم قولنا: هذه الجهة غير مصدر لـ (ا) موجبة معدولة، والفرق بينه وبين قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (ا) بيّن لاسترة به، **قال الكاتبي** في شرح الملخص: إذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (ا) من تلك الجهة، صدق أنه لم يصدر عنه (ا)، من تلك الجهة، فيصدق حينئذٍ أنه صدر عنه (ا)، ولم يصدر عنه (ا) من جهة واحدة، وأنه تناقض. وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب، ثم قال: جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (ا)، بل اللازم أنه

إلخ أن النسبة التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول، أعني صدور لا (ا) استلزامه للنسبة السلبية التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل، أعني سلب صدور (ا) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة إذا كانت النسبة الإيجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السلبية المحصلة، سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين، وعلى هذا التقرير يندفع إيراد الشارح قدس سره بأنه سهو؛ لأن إلخ. نعم يرد عليه أن صدق سلب صدور (ا) على صدور (ب)، لا يقتضي اتصاف الجهة بذلك السلب، حتى يلزم التناقض، فإن السواد الذي في الجسم يصدق عليه أنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، مع امتناع اتصاف الجسم بها، ومن هذا ظهر ركاكة ما قاله المحقق الدواني من أن صدور لا (ا) ليس صدور (ا)، فهو لاصدور (ا)، فما اتصف بصدور لا (ا)، فقد اتصف بلا صدور (ا)، فإن كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (ا)، ومن حيثية أخرى بلا صدور (ا) من غير تناقض، وأما إذا لم يكن إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما؛ للزوم التناقض. وعند هذا ظهر انعكاس تشنيع الإمام على الشيخ.

قوله: (إنما يتناقضان إلخ) يعني أن صدور (ا) وصدور (ب)، وإن اتحد زمانهما لكون الجهة علة تامة لهما، لكن اتصاف صدور (ب) بسلب صدور (ا) ليس اتصافاً حقيقياً، حتى يلزم اتحاد زمان صدور (ا) وسلبه، بل هو اتصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه، فلا يلزم اتصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد، فاندفع ما قيل: إن اتحاد الزمان هاهنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما.

قوله: (قال الكاتبي إلخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقاً في تحرير السؤال إلا أن الشارح لما حمل كلام السائل على الموجبة المعدولة، والسالبة المحصلة على معناهما المتبادر، جعله وجهاً آخر مغايراً له.

صدر عنه ما ليس (ا)، وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (ا) ولم يصدر عنه (ا) لأنهما مطلقتان. **وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة**. قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها، ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها، حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان.

[المقصد الرابع: البسيط الحقيقي لا تعدد فيه أصلاً]

(قال الحكماء: البسيط) الحقيقي **لا تعدد فيه أصلاً**، كالواجب تعالى، (لا يكون قابلاً وفاعلاً) **أي لا يكون** مصدراً لأثر، وقابلاً له **من جهة واحدة**، **خلافاً للأشاعرة، حيث ذهبوا** إلى أن لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته، **وهي صادرة عنه** وقائمة

قوله: (وإن قيدت إحداهما إلخ) أجيب: بأن صدق المطلقتين إنما يكون لاختلاف الزمان فيهما، والزمان هاهنا واحد، بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما، وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان.

قوله: (لا تعدد فيه أصلاً) لا من حيث الذات، ولا من حيث الصفات والاعتبارات.

قوله: (أي لا يكون إلخ) أي ليس المراد عدم كونه فاعلاً وقابلاً مطلقاً، كما يفيده ظاهر المتن، بل بالنسبة إلى شيء واحد من جهة واحدة، وأما بالنسبة إلى شيئين، أو إلى شيء واحد من جهتين، فجائز، لأنه على كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدراً للقبول، أو الفعل على الآخر، فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين، بخلاف ما نحن فيه. ومن هذا ظهر أن ما قيل: إنه لو تم الدليل الأول لدل على امتناع كون الواحد قابلاً لأمر وفاعلاً لآخر بل ينفي القبولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم.

قوله: (حيث ذهبوا إلخ) فإنه في مرتبة الذات ليس بشيء من الصفات والاعتبارات، فالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي، فما قيل: إن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب، وإلا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة إلى الصفات وهم.

قوله: (وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة) فيه منع ظاهر؛ لأن فعل الواجب المفروض سرمدي، فإذا صدر عنه (ا) يجب أن يقيد بالدوام، فكيف يقال: إن القضيتين المذكورتين مطلقتان.

قوله: (من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاماً؛ إذ البسيط الحقيقي لا يكون إلا ذا جهة واحدة، وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره.

قوله: (خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب، وإلا ففيه تعدد جهات الصدور، ولو بالنسبة إلى الصفات، كما نبهت عليه فيما مضى.

به، (وإلا) وإن لم يكن كذلك، بل كان قابلاً وفاعلاً، (**فهو مصدر للقبول والفعل**) معاً، فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران، وقد تبين لك بطلانه. قلنا: (وقد عرفت) أيضاً (جوابه)، مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير **ليسا من الموجودات الخارجية**. (وأيضاً: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان)، فلا يجتمعان. واعترض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول، وكما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول، وإذا أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما، فلا فرق إذاً بينهما في الوجوب والإمكان. وأجيب: **بأن الفاعل وحده** قد يكون **في بعض الصور** مستقلاً موجباً

قوله: (**وهي صادرة عنه إلخ**) إن لم يقولوا به صريحاً بناء على أنها لازمة لذاته تعالى، ومرتبة الإيجاد والصدور منه تعالى بعد اتصافه بها، وقد مر تفصيله.

قوله: (**ليسا من الموجودات الخارجية**) بل من الإضافات التي ينتزعهما العقل من الواحد الحقيقي بالنظر إلى استقلاله بالاتصاف بشيء.

قوله: (**في بعض الصور**) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع.

قوله: (**فهو مصدر للفعل والقبول**) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً لآخر، بل ينفي القبولين أيضاً، مع ان الشارح سيصرح في مباحث إثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم، إنما هو بالنسبة إلى شيء لا بالنسبة إلى شيئين.

قوله: (**وأجيب بأن الفاعل وحده إلخ**) فيه بحث لأنه إن أراد أن المقبول إذا كان مما يجب أن يكون له محل قابل، كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له، فهو ممنوع إذ لا بد له من القابل وإن أراد أن المقبول إذا لم يكن كذلك، ففاعله يجوز أن يكون مستقلاً في بعض الصور بإيجابه فهو مسلم، لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع، إذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالإيجاب بالنسبة إلى المفعول والمقبول، ومن شرط التنافي أن يكون حصول المتنافيين بالنسبة إلى شيء واحد على أن في قوله، ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة؛ لأن التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً، وإلا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل، فيكون القابل موجباً للمقبول وحده، فإن قلت: إيجابه ليس من حيث إنه قابل، بل من حيث إنه فاعل قلت: هذا إنما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل، ولا يدل على أن الشيء الواحد لا يكون متصفاً بهذين المفهومين على ما هو، المدعى فتأمل هذا. وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بأن إمكان الوجوب إنما هو من جهة الفاعلية، كما صرح به هذا المجيب، وامتناع الوجوب إنما هو من جهة القابلية، كما صرح به أيضاً. فإمكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية، ولا محذور في ذلك. وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام. بقي هاهنا شيء وهو

لمفعوله، ولا يتصور ذلك في القابل؛ **إذ لا بد من الفاعل**، فالفعل وحده موجب في الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة **لزم إمكان الوجوب**، وامتناعه من تلك الجهة. (**والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون للشيء**) **البسيط إلى شيء آخر** (نسبتان مختلفتان) بالوجوب والإمكان (**من جهتين مختلفتين**، فتجب) النسبة الناشئة (من جهة، ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى، **ورد هذا الجواب**: بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة، وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة. (ومنهم من أجاب): عن الوجه

قوله: (إذ لا بد من الفاعل) أي من حيثية كونه فاعلاً، فلا يرد أن فيه مصادرة لأن عدم كفاية القابل إنما يتم لو لم يكن القابل فاعلاً.

قوله: (لزم إمكان الوجوب) أي إمكان وجوب المعلول من الواحد الحقيقي؛ لكونه فاعلاً، وامتناع وجوبه منه لكونه قابلاً من جهة واحدة؛ لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع النقيضين أعني الإمكان الذاتي للوجوب بالغير، والامتناع الذاتي له من جهة واحدة، فتدبر؛ فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين.

قوله: (من جهتين مختلفين) أي الفاعلية والقابلية فإنهما، وإن كانا منشأين لإمكان الوجوب وامتناعه، قيدان معتبران في عروض الإمكان والامتناع للواحد، ورده المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميهما، فلا بد من جهتين سابقتين عليهما، فإن اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعني اللازمين من جهة واحدة.

قوله: (ورد هذا الجواب إلخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضي الفاعلية والقابلية، وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما، إذ لا مجال لنفيه.

أن القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكره في المقصد الثاني من قوله: ثم إنه يعلل كل من المتخالفين بمحله إما وحده، أو منضماً إلى غيره إلخ، فإنه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل، وإن حمل قوله: بمحله إما وحده على مجرد الفرض، لم يفد فائدة يعتمد بها فتأمل جوابه.

قوله: (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط) قال الأستاذ: هذا الجواب مدفوع لأنه قد سبق أن تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين، فلا يعقل أن يكون شيء واجباً لشيء في نفس الأمر وغير واجب له فيها، سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة. نعم يجوز أن يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له، ولا يقتضي جهته جهة الأخرى وجوبه له، فأما أن يقتضي إحدى، جهتيه وجوبه له، والأخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً. والفرق بين عدم الاقتضاء، واقتضاء العدم بين، وأقول: تصحيح الجواب مبني على أن يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون إحداهما مبدأ للفعل والأخرى مبدأ للقبول، ولهذا رد الشارح بأن الكلام في أن

الثاني (بأن نسبة القابل) إلى المقبول (بالإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب)، بل يجامعه، **لا بالإمكان الخاص** الذي ينافيه. (**وأورد عليه**: أنه) أي انتساب القابل إلى المقبول (بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص، ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل، (ويتم الدليل) حينئذٍ؛ (إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك)، أو نقول بعبارة أخرى: **نسبة الفاعل** لا تحتمل الإمكان الخاص، ونسبة القابل تحتمله، فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له، (إلا أن يعاد إلى الجواب الأول) فيقال: جاز أن يكون هناك نسبتان **من جهتين** إحداهما واجبة على التعيين، غير محتملة للإمكان الخاص، والأخرى محتملة له، (فيكون) الجواب (الثاني لغواً).

[المقصد الخامس: قول الحكماء في القوة الجسمانية]

(قال الحكماء: القوة الجسمانية) **أي الحالة في الجسم** (لا تفيد أثراً غير متناهٍ،

قوله: (**نسبة الفاعل يتعين إلخ**) أي نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث إنه فاعل تتعين أن تكون الوجوب؛ لكونها مستقلة. ونسبة القابل من حيث إنه قابل لا تتعين أن تكون كذلك؛ لاحتياجها إلى الفاعل من حيث إنه فاعل.

قوله: (**من جهتين**) أعني الفاعلية والقابلية.

قوله: (**أي الحالة في الجسم**) لا المتعلقة بالجسم؛ لأن النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالأجسام.

البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلاً وفاعلاً. وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة. وحينئذٍ لا يرد ما ذكره الأستاذ، فإنا لو فرضنا أن ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرط أو آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالإمكان إلى نفس الذات، وبالوجوب إلى المجموع، ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح، وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام.

قوله: (**لا بالإمكان الخاص**) فإن كثيراً من المقبولات مما يجب لقابلها، ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة إلى هيولاه، وشكل كل فلك له، وكحرارة النار ورطوبة الماء.

قوله: (**وأورد عليه إلخ**) فيه بحث: لأنه إن أراد بكون الإمكان العام محتملاً للإمكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع، وإن أراد به احتماله في الجملة، فلا يلزم منه تنافٍ، كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر لزم أن يمتنع اجتماع شيءٍ مع ما ينافي قسماً منه، كأن لا يجوز أن يجتمع كون الشيء أبيض مع كونه ماشياً؛ لأن كونه ماشياً يحتمل كونه أسود.

لا في المدة) أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه، سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً، (ولا في الشدة) **أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها**، (ولا في العدة) أي لا تقوى على فعل عددهُ غير متناه، **سواء كان زمانه** متناهياً أو غير متناهٍ، وإنما انحصر **لا تناهي القوى** بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة؛ لأن التناهي واللاتناهي **بمعنى عدم الملكة** من الأعراض الذاتية الأولية للكمية،

قوله: (لا في المدة) لا يخفى أن كلمة لا هذه ليست لنفي الجنس، ولا المشابهة بليس، وهو ظاهر، وليست عاطفة لاختصاصها بعطف مفرد على مفرد مثبت، ولا زائدة لأنها مخصوصة بتقدم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف إليه وبالتقدم على القسم نص عليه في الرضي فالوجه ان يقدر الفعل بعده اي لا يفيد أثراً غير متناهيةٍ في المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة لكون الثانية مشتملة على تفصيل فإنه الأولى ولا في قوله ولا في الشدة ولا في العدة زائدة لتأكيد معنى النفي يفيد أن المراد نفي كل منها لا نفي المجموع وكلمة في متعلقة بمثناه المقدر هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الأولى لكان اظهر إلا ان ذكره آكد.

قوله: (أن تفعل حركة إلخ) خص الحركة بالذكر مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول: ان تفعل فعلاً إشارة إلى ان عدم التناهي في الشدة مختص بالحركة، وما يجري مجراها من الزمانيات، ويدل عليه البيان الآتي؛ لأن اللازم من عدم تناهي القوة في الشدة وقوع الفعل منها في آن، واستحالته إنما هو في الزمانيات. قال الشيخ في الشفاء: إنا نعتبر في هذا الباب أمثال الحركات المكانية التي توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن إلا في زمان إذ لا يمكن قطع المسافة إلا في آن، وإلا لا نقسم الآن بإزاء انقسام المسافة، وكذلك ما يجري مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك إلى زمان، فإن كان شيء يحتمل أن يقع في الآن، وأن يقع في زمان فليس كلامنا فيه.

قوله: (سواء كان زمانه إلخ) فبين عدم التناهي في المدة وعدم التناهي في العدة عموم وخصوص من وجه.

قوله: (لا تناهي القوى) الظاهر لا تناهي القوة.

قوله: (بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهي بمعنى السلب، فإنه ليس مختصاً بالكم بل يتصف به المجردات أيضاً.

قوله: (أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) هذا التفسير، وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية في الشدة في الحركة، ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر، وكذلك الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة إنما هو في خصوصية الحركة.

فإذا وصف القوى باللاتناهي نظراً إلى أثرها، فلا بد **أن يعتبر إما عدد الآثار**، وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة، **وإما زمانها** وحينئذٍ إما أن يعتبر لاتناهي الزمان **في الزيادة والكثرة**، وهو اللاتناهي بحسب المدة، **وإما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان** والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد، فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة. ثم إن اللاتناهي في الشدة **ظاهر البطلان**؛ لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع

قوله: (**أن يعتبر إما عدد الآثار**) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته.

قوله: (**وأما زمانها**) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها.

قوله: (**في الزيادة**) بأن يعتبر اتصاف الزمان في نفسه.

قوله: (**والكثرة**) بأن يعتبر عروض العدد له بانقسامه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام.

قوله: (**وإما أن يعتبر لا تناهيه في النقصان إلخ**) يعني أن زمان الأثر، وإن كان متناهياً بحسب الزيادة لكنه بالانقسامات غير متناهية؛ لانتفاء الجزء، فإذا اعتبر لاتناهيه بحسب الانتقاص، فهو لاتناهيه بحسب الشدة. وفيه بحث لأن معنى اللاتناهي في الشدة كما مر أن تقوى على فعل حركة لا يمكن أسرع منها، وهذا إنما يتصور إذا وقع الأثر في زمان في غاية القصر، بل في آن على ما صرح به الشارح قدس سره في حواشي التجريد، حيث قال: فإن وقع ذلك الفعل في زمان في غاية القصر، بل في آن كانت القوة غير متناهية في الشدة، وإلا كانت متناهية، وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد، فإذن تناهي الزمان في النقصان يوجب لا تناهي القوة في الشدة، ولاتناهيه في النقصان يوجب تناهيها في الشدة لأنه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من مراتبها مرتبة أخرى أشد منها. والجواب: أن المراد أن لا تناهيه في النقصان بسبب الانقسامات الممكنة إذا خرجت من القوة إلى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلاً هو لا تناهي القوة بحسب الشدة، وبما ذكرنا ظهر أن استدلال الشيخ في النجاة على نفي اللاتناهي في الشدة بأنه إن لم يكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة، وإن أمكن الأشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة فاسد؛ لأنا لا نسلم أنه إذا لم يمكن أثراً لقوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة، بل لا

قوله: (**إما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان إلخ**) حاصله: أن يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية، وهذا الوجه وإن كان راجعاً إلى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال، لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة، وكذلك في حاشية التجريد.

قوله: (**ظاهر البطلان**) نقل عن الشارح أنه إشارة إلى وجه عدم تعرض المصنف له، وفيه تأمل؛ لأن المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن أن يقع في جزئه حركة محققة، فلا يجري فيه وجه الإبطال الذي ذكره الشارح، وإن كان الشارح يريد زعم المصنف هناك، فالظاهر أن مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المصنف فتأمل.

سهامهم مسافة واحدة محدودة، في أزمنة مختلفة، فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر، فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان؛ إذ لو وقعت في زمان، وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع، فمصدرها أشد وأقوى، فلا يكون مصدر الأولى غير متناهٍ في الشدة، والمقدر خلافه، لكن وقوع الحركة لا في زمان، بل في آن محال؛ **لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة، فتنقسم** بانقسامها، ويكون مقدارها أعني الزمان منقسماً أيضاً. **واعترض عليه** بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر، وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً؛ لجواز أن يكون المفروض محالاً مستلزماً لمحال آخر، **وأما اللاتناهي أبداً في المدة أو العدة، فقد جوزه المتكلمون**؛ لأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

نهاية في الشدة؛ لما عرفت من أن المراد باللاتناهي في الشدة أن لا يمكن أثر أشد منه، وإن وصفه باللاتناهي باعتبار أنه لا يمكن تحققه إلا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية، وخروجها عن القوة إلى الفعل؛ لا أن الشدة لم تبلغ النهاية. واعلم أن هذا البيان أعم مأخذاً من المدعى؛ لأنه يفيد امتناع وجود حركة هي أسرع الحركات، سواء صدرت من قوة جسمانية، أو مجردة. والتخصيص في المدعى بناء على أنه المقصود بالبيان.

قوله: (واعترض عليه إلخ) أجاب عنه بعض المحققين بأن اللاتناهي في الشدة يقتضي أن لا يجوز العقل ما هو أشد منه، فلم يكن غير متناه في الشدة لأن الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي كان غير متناهٍ تنافي اللاتناهي، وفيه أن تجويز العقل للأشد منه تجويزاً مطابقاً للواقع ممنوع، والتجويز الفرضي لا يجدي نفعاً.

قوله: (فقد جوزه المتكلمون) أي غير الأشاعرة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن.

قوله: (لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة إلخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع، وأما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية، ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله إياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها، لأن الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار أنها لا حركة أسرع منها، كما أشار إليه الشارح. والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة، ولا قطع إلا بالحركة بمعنى القطع، وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار أن الزمان وصل بقبول الانفصالات الغير المتناهية إلى ما انطبق هذه الحركة عليها، كما عرفت. والزمان لا يصل إلى الآن أبداً عند الفلاسفة، ثم إن الحركة بمعنى القطع وإن كان أمراً وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على أنها حاصلة من الأمر الموجود أعني الحركة بمعنى التوسط، كما سيأتي، فلذلك اعتبر أثراً للقوة الجسمانية.

قوله: (وأما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون) الأشاعرة القائلون باستناد

دائمان، ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها، فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيراً **غير متناه زماناً وعدداً**، ومنعه الحكماء وقالوا: يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة **في الحركة الطبيعية والقسرية**. (واحتجوا عليه) أي **على انتفاء اللاتناهي** وامتناعه **فيهما** (**بأن قوة النصف**) أي نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف قوة الكل) في ذلك التحريك، وإنما قلنا: إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف، (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل. (في القبول) أي قبول الحركة؛ (لأنه) أي لأن ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أي ولتفاوت الصغير

قوله: (**غير متناه زماناً وعدداً**) بمعنى أنه لا يقف عند حد، وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لا تقوى على أثر غير متناه في المدة والعدة لأنه مقدمة لإثبات النفوس المجردة للأفلاك، لأن نفوسها المنطبقة لا تقوى أن تفعل حركات لا تنقطع، فما قيل: إن اللازم من دوام النعيم والعذاب هو اللاتناهي بمعنى لا يقف، والكلام في الغير المتناهي الذي كان الواقع غير متناهٍ سهو، ثم أما تجويزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وأنها هي الهيكل المحسوس، وأن البدن مع قواها باقية ليكون المعذب والمنعم هو فاعل الحسنات والسيئات وأن المراد بقوله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ [النساء: ٥٦] تبديل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضي.

قوله: (**في الحركة الطبيعية والقسرية**) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها وإلا فالدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة، فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوى.

قوله: (**على انتفاء اللاتناهي**) يعني أن الضمير المجرور راجع إلى النفي المستفاد من قوله: لا يفيد والمراد بالانتفاء الامتناع.

قوله: (**فيهما**) أي في المدة والعدة.

قوله: (**أن قوة النصف إلخ**) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله: والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير.

جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً، كما سيأتي في الجواب، فكأن المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة، بناء على أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان هو المعتزلة، ويحتمل أن يكون إطلاق التأثير على سبيل المجاز، فإن الأشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازاً بحسب الترتب الظاهري أي على سبيل جري العادة، فحاصل النزاع أنا نجوز عدم تناهي الترتب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار، بناء على أن المؤثر هو الله تعالى، والفلاسفة لا يجوزونه؛ لأن المؤثر عندهم هو القوى. والقول بأن المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة أبعد.

والكبير (في القوة، فإنها) أي القوة (**تنقسم بانقسام المحل**)، فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية، لا تفاوت من جهتهما أصلاً. والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل، ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً، فيكون التفاوت بين أثريهما أيضاً كذلك؛ **إذ لا تفاوت في الأثر** هاهنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين، (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) **نصف قوة** (**النصف**) في ذلك القبول، وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في الفاعل فرضاً)، بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة. (والتفاوت في القابل إذ المعاوق) للحركة القسرية (في الضعف أعني القوة الطبيعية) العائقة عن قبول الحركة القسرية، (أكثر) من المعاوق في النصف، **بحسب زيادة الضعف** على النصف، فلا تفاوت حينئذٍ في الحركة القسرية من جهة الفاعل أصلاً، بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته، فإذا كانت نسبة المعاوق إلى المعاوق بالضعف، **كان نسبة القبول** إلى القبول بالنصف، فيكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضاً. إذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى

قوله: (**تنقسم بانقسام المحل**) لكونها سارية في جملته وإلا لكانت قوة البعض دون الكل.

قوله: (**إذ لا تفاوت في الأثر إلخ**) أي بالنظر إلى نفس الجسمين، وأما التفاوت باعتبار الأمور الخارجة عنهما فلا يضر؛ لأنا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الأمور، فاندفع ما قيل: إن الحركة في الخلاء محال فلا بد من ملأ يقع فيه الحركتان، ولا شك أن ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير. حينئذٍ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين، فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين، وإن كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين، وذلك لأنا نفرض عدم التفاوت بحسب الملأ بأن يكون معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملأين في الرقة والغلظ.

قوله: (**قوة النصف**) أي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه.

قوله: (**بحسب زيادة الضعف إلخ**) بناء على فرض عدم التفاوت في الأمور الخارجة عنهما، وعلى أن ماهية الحركة لا تقتضي قدراً معيناً من الزمان، على ما سيجيء في بيان امتناع الخلاء، فلا يرد شبهة أبي البركات هاهنا.

قوله: (**كان نسبة القبول إلخ**) أي بالنسبة إلى ذات الجسمين؛ لأنا فرضنا التساوي بينهما في الأمور الخارجة عنهما.

قوله: (**نصف قوة النصف**) أي نصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر إلى الوهم.

في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية (فإذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ واحد) أي **فحينئذٍ نقول**: لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية، وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل، فنفرض أن هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد، أو الزمان، فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل؛ لما مر في المقدمة الأولى. وكذلك نقول: لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسماً آخر بالقسر إلى غير النهاية، وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر، فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد، فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية، فإذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية، (فالأقل) وهو حركة النصف في الطبيعية، وحركة الضعف في القسرية (إما متناهٍ والأكثر) الذي فرضناه غير متناهٍ (ضعفه)؛ **لما عرفت**. (وضعف المتناهي متناهٍ) بالضرورة، فيكون الأكثر متناهياً، (وهو خلاف المفروض، وإما غير متناهٍ)، وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحداً، (فتقع الزيادة عليه) أي زيادة الأكثر على الأقل (في الجهة التي هو بها غير متناهٍ، فهو متناهٍ) إذ لا بد أن ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها، (وأنه) أي كون الأقل متناهياً في الجهة التي هو فيها غير متناهٍ (محال) بالضرورة. (وهذا الدليل مبني على عدة أمور، كلها ممنوعة: الأول: أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها، **أو قسرياً في جسم آخر**، **وذلك غير مسلم عندنا**، بل

قوله: (**فحينئذٍ نقول إلخ**) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول: بالتفصيل في كل واحد منهما هكذا، وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية أنه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية، وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد، فإن كانت حركات البعض غير متناهية وحركات الكل أكثر، وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي، وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركات الكل أيضاً؛ لأن نسبة حركة الكل إلى البعض نسبة قوة الكل إلى قوة البعض، ونسبة القوتين كنسبة الكل إلى البعض، ونسبتهما نسبة المتناهي إلى المتناهي، فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي إلى المتناهي، وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف، وقس على ذلك برهان القسرية.

قوله: (**لما عرفت**) من أن النسبة بين الأثرين كالنسبة بين القوتين، والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين.

قوله: (**أو قسرياً في جسم آخر**) هذا بناء على ما هو المشهور، وأما في التحقيق فالمؤثر في القسرية قوة المقسور المسخرة للقاسر لا القاسر فإنه كالمعد لتلك الحركة.

قوله: (**وذلك غير مسلم عندنا**) يعني الأشاعرة، وأما المعتزلة الموافقون للحكماء في

الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً. فإن قلت: إذا لم تكن مؤثرة أصلاً **لم توصف باللاتناهي في التأثير** أيضاً، وهو المطلوب. **قلت: معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً** متناهياً لا غير متناه، ولا ثبوت **لهذا المطلوب الذي دليله** أيضاً موقوف على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً. (الثاني: أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة وهو غير لازم؛ (لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه، **فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية**، كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم، فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً، وإن فرض أن له قوة هي جزء لقوة الكل، فليس يلزم **أن يكون جزءاً لقوة** قوية على الفعل، **فإن عشرة مثلاً إذا أقلوا** حجراً في مسافة، فالواحد منهم إذا انفرد

قوله: (لم توصف باللاتناهي في التأثير) فإن صدق قولنا: القوة الجسمانية لا تؤثر أثراً غير متناه إما بانتفاء التأثير، أو بتحقق التأثير مع انتفاء اللاتناهي.

قوله: (معنى كلامهم إلخ) يعني أن النفي في قولهم متوجه إلى القيد، وهو اللاتناهي، لا إلى المقيد أعني التأثير.

قوله: (لهذا المطلوب الذي دليله إلخ) هذا الوصف لا دخل له في الجواب، وإنما ضمه لإيضاح أن هذا الدليل مبني على هذه المقدمة.

قوله: (أن يكون جزءاً لقوة إلخ) فإن جزء القوة لا يلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة.

إثبات القوى الطبيعية وتأثيرها حقيقة: فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من الممنوع.

قوله: (قلت: معنى كلامهم أنها مؤثرة إلخ) حاصل الجواب: أنهم يدعون وجوب تناهي التأثير الظاهري والترتيب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار، وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير.

قوله: (فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية) وذلك لفرط صغر المحل، ثم إن هذا المنع في القوة الطبيعية، وأما في القوة القسرية فيقال: إن المحرك إذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم أن يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف، بل وعلى تحريك ما أصلاً، هذا توجيه ما ذكره، وفيه بحث إذ لا حاجة لهم في إجراء البرهان إلى اعتبار تقسيم ذلك الجسم؛ لجواز أن يجري في مثل ذلك المحل الصغر بطريق التضعيف بأن يقال: إذا فرضنا جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي أثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم، ثم ساق الكلام إلى الآخر على أنه يكفي وجود جسم يكون قوته أزيد من قوة الجسم الأول بقدر متناه، ولا حاجة لهم إلى إثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الأول. نعم ظاهر ما ذكر من أن القوة تنقسم بانقسام

ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة، بل لا يقوى عل تحريكه أصلاً. (الثالث: أنها) أي قوة النصف (نصف قوة الكل)، وهو أيضاً غير مسلم؛ لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم، **فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم، وهذان**

قوله: (فإن عشرة إلخ) تنظير لا تمثيل، وإلا فالواجب أن يقول: ربما لا يقوى على إقلال عشر ذلك الحجر.

قوله: (أنها أي قوة النصف إلخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور إذ لولا ذلك لجاز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لا تتناهى فما قيل: إن هذا المنع غير نافع إذ مجرد القول بحلول قوة في بنصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالة في الكل أو لا كاف للمستدل إذ لا شك أن تلك القوة أقل من القوة الحالة في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لا يخفى إذ الأقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم، ولو سلم فمجرد الأقلية غير كافية. إذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الأقل متناهية، وآثار الكل غير متناهية، فلا يلزم خلاف المفروض.

قوله: (وهذان الأمران) أي الثاني والثالث.

المحل مشعر بأن الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج إليه هذا في القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة إلى إثبات قدرته على تحريك ضعفه فإن تحريك الكل إذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متناه مع أنه أزيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه من اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح.

قوله: (فإن عشرة مثلاً إذا أقلوا إلخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق وإلا فلقائل أن يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة إنما لا يقوى على إقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التي لا يقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على أن اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم إلا أن يقال فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار أنها إنما حلت فيه وإلا فلا فرق بين النصف والكل في قبول أصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وإن كان ضعيفاً.

قوله: (فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وإن فرض فيما مر إلا أن الظاهر أنه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة إلى كلها في القلة بقدر متناه وإن لم يكن بالنصفية بعينها.

الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية، **ولهذا قيل**: إن هذا البرهان إنما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم **على التشابه**، كالطبائع في الأجسام العنصرية، **وكالنفوس المنطبعة** في الأجرام الفلكية، **لكن التحريك** الطبيعي **المقابل للتحريك القسري** يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس

قوله: (معتبران إلخ) بخلاف برهان لاتناهي القوة القسرية، فإن الجسمين المتناسبين بالضعفية والنصفية موجودان، والقوتان على التناسب المذكور متحققتان فيهما، فلا حاجة في ذلك البرهان إلى هذين الأمرين، اعلم أن الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المنوع، فقال: ثم لقائل أن يقول إنه يجوز أن تكون هذه القوة الغير المتناهية إنما توجد لجملة الجسم، فإذا قسم الجسم بطلت، فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء، فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل؛ لأن كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الأجسام المركبة بعد المزاج، ولا تكون موجودة لشيء من الأركان التي امتزجت عنها، وكما أن المحركين للسفينة، فإن الواحد منهم لا يحركها البتة، فنقول: إن الأمر ليس كما قررتم، فإن القوة وإن كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه، وبحال مزاجه، فإنها مع ذلك تكون سارية في جملته، وإلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل، وإذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط إذن في حال المزاج حاملاً للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل. وإنما يحملها في حال الإنفراد؛ إذ ليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضاً يلجئنا إلى أن نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبانته حتى يكون لقائل أن يقول: إن البعض المبان لا يحمل من القوة شيئاً، بل يكفينا أن نعين بعضاً منه وهو بحاله فنتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المفروغ منه على سبيل التقدير، والمحركون للسفينة فإن الواحد منهم وإن لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لا محالة، ويلزم ما قلنا. انتهى. ولا يخفى ما فيه، لأنا لا نسلم كون القوة سارية في جملته قوله: وإلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل ممنوع، لجواز حلوله في الكل من حيث هو دون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله وإذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة، إذ لا يلزم أن يكون بعض القوة قوة، ولو سلم ذلك لا يلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين، فالمنوع المذكورة واردة على هذا التقدير أيضاً، أعني اعتبار البعض متصلاً بالكل، وبناء البرهان على تقدير هذه الأمور كتقديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل، لأنا نمنع إمكان هذه الأمور في نفس الأمر ومجرد الفرض لا يجدي نفعاً.

قوله: (ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسي في شرح الإشارات.

قوله: (على التشابه) أي التساوي بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم إذ لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون قوة الجزء مثل قوة الكل.

قوله: (وكالنفوس المنطبعة) التي هي للأجرام بمنزلة خيالنا في كل الجرم لبساطتها.

النباتية والحيوانية، **مع أن أكثر تلك النفوس** لا تنقسم بانقسام محالها. **وأيضاً أجسام** النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات تقتضيها طبائعها، فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب، **فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف**. (الرابع: إمكان فرضهما) أي فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زماني، **وهو ممنوع** فيما إذا كانت القوة غير متناهية، **وقد يعد هذا المنع مكابرة**. (الخامس: وجود

قوله: (لكن التحريك إلخ) أي لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذاً من المدعى واعتذر عنه المحقق الطوسي بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده المحاكم بأنه إنما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية إما إذا كانت إرادية فلا فإن إرادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون لجزئه إرادة أصلاً فضلاً عن إرادة بنسبة إرادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطاً متشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الأجزاء وتكون أجزاء الصورة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة إرادة نسبتها إلى إرادة الكل كنسبة جزء الجرم إلى كله فتدبر.

قوله: (المقابل للتحريك القسري) وهو ما يكون صادراً عن داخل في المتحرك سواء كان لشعور أو لا واحترز به عن المقابل للإرادي والقسري معاً أعني الصادر عن مبدأ لا شعور فيه داخل في المتحرك.

قوله: (مع أن أكثر تلك النفوس إلخ) لكون تلك المحال أجساماً آلية وإنما قال أكثر لأن بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أغصان بعض الأشجار بعد انفصالها عنها.

قوله: (وأيضاً أجسام إلخ) بيان لفائدة التقييد بقوله لا معاوقة فيه.

قوله: (فلا يصح إلخ) لأن قوة الكل وإن فرض قوة النصف لكل معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية.

قوله: (وهو ممنوع إلخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ.

قوله: (وقد يعد هذا المنع إلخ) فإن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة تماسها بالطرف الذي يليها من الجسم كاف في إثبات المطلوب ولا

قوله: (المقابل للتحريك القسري) احتراز عن المقابل للتحريك الإرادي إذ ليس الكلام فيه بخصوصه.

قوله: (مع أن أكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه.

قوله: (فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف) لأن قوة الكل وإن فرض ضعف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف.

الحركتين) الطبيعيتين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان)، فيصح أن يقال: إن حركة الكل ضعف حركة النصف، وزائدة عليها في الحركة الطبيعية، وإن حركة النصف ضعف حركة الكل، وزائدة عليها في الحركة القسرية، لكن ليس للحركة التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما، بل هي **كالأعداد التي لم توجد،** فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان، **وهذا هو الذي عولوا** عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث، فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم، أجابوا عنه: بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات، فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلاً عن اقتضائه تناهيها، هذا **وقد اعتذر لهم بأن**

خفاء في إمكانه وإن لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الأصغر أصغر.

قوله: (وجود الحركتين إلخ) خلاصته أن ليس الموجود منهما في كل زمان إلا حركة واحدة وليس في الخارج مجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تناهي ما فرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن للعقل أن يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولهما للزيادة والنقصان والاتصاف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لأن اللازم تناهي غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (كالأعداد التي لم توجد) فإنها لا تتصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل.

قوله: (وهذا هو الذي عولوا إلخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول والزيادة النقصان لا يتوقف على الوجود.

قوله: (وقد اعتذر لهم إلخ) وقد اعتذر لهم المحقق الطوسي بأن الفرق بين الصورتين بأن اللازم فيما نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لاتناهيه وفي الحوادث عدم التناهي في جانب الماضي والزيادة عليها في جانب المستقبل، وهي في هذه الجهة متناهية، وفيه بحث لأنه

قوله: (وقد يعد هذا المنع مكابرة) ولقائل أن يمنع هذا ويقول لم لا يجوز أن يكون القوة الجسمانية أزلية لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وإن اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق أيضاً فإنا إذا طبقنا أدوار الفلك الأعظم على أدوار فلك الثوابت مع جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع أنهما غير متناهيين في الماضي عندهم.

المحكوم عليه هاهنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصل في الحال، ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل، **أزيد** من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل، فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة، بخلاف الحوادث؛ **إذ ليس لمجموعها** وجود في وقت، فامتنع الحكم عليها بالزيادة. ورد هذا الاعتذار، بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ، **وليس يلزم هذا المحال من التفاوت** في حال القوة، فلا بُد في بيان استحالته من دليلٍ آخر. (ثم قد يوجدان) **أي لا نسلم أن الحركتين** يقبلان الزيادة والنقصان لما مر، وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض، حتى يلزم المحال. لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال؟ بأن توجد الحركتان، (غير متناهيتين، **مع اختلاف في السرعة والبطء** كفلك القمر، و) فلك (زحل) فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على

إنما يفيد لو استدل المتكلم بازديادها كل يوم على وجوب تناهيها بحسب الزمان، أما لو استدل على وجوب تناهيها عدداً، بأن جملتها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العددي فلا.

قوله: (بأن المحكوم عليه) أي بالزيادة والنقصان.

قوله: (أزيد) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل إن كون القوة قوية على شيء لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه إنما يكون من جهة الحركة وهي تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض هاهنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقي هو الزمان كان غير مجتمع الأجزاء وكذا إن كان من جهة المسافة إذ لا مسافة هاهنا قار الذات غير متناهية لتناهي الأبعاد بل المسافة هاهنا إما أوضاع غير متناهية غير مجتمعة وإما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التقادير يظهر أنه لا نفع في هذا الاعتذار لأنه يلزم عليه ما هرب عنه.

قوله: (إذ ليس لمجموعها إلخ) وليس هاهنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث إليها بل إنما يستند إلى إرادات متجددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات فاندفع ما قيل إن هذا الاعتذار يمكن إجراء مثله في دليل المتكلمين على تناهي الحوادث.

قوله: (وليس يلزم هذا المحال من التفاوت إلخ) إذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان اتصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع اتصافهما بهما.

قوله: (أي لا نسلم أن الحركتين إلخ) يعني أن هذا الاعتراض أيضاً منع إلا أنه غير الأسلوب هاهنا وعطف بكلمة ثم على قوله والخامس إلخ إشارة إلى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله.

قوله: (مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه المحقق الطوسي بأن الكلام في عدم

دوران أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل، مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين؛ لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعاً في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء. (ثم إنه) **أي هذا الدليل** بعد توجه المنوع المذكورة عليه (**منقوض بالأفلاك** فإن الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند إلى تعقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية، وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء، **فلا يترجح به** إرادة وجود بعضها على بعض. (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية، فتلك الحركات **مستندة** (**إلى قوى جسمانية**) لها إدراكات جزئية، (مع عدم تناهيها عندهم)، فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها، ولا نهاية على رأيهم، وقد أجابوا عن النقض: بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة، **بوساطة نفوسها الجزئية** الجسمانية المنطبعة في أجرامها، والبرهان إنما قام على أن

التناهي في المدة والعدة ولا شك أن الزيادة على غير المتناهي عدداً أو مدة إذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور إلا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء اختلاف بحسب الشدة يجوز أن يكون في الخلال ولا كلام فيه.

قوله: (أي هذا الدليل إلخ) إشارة إلى أن قوله ثم إنه منقوض إلخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبني على عدة أمور إلخ لا على ما قبله.

قوله: (فلا يترجح به إلخ) وهذا على ما قالوا: إن الرأي الكلي لا ينبعث عنه إرادة جزئية وما قيل: إنه يجوز أن يكون التعقل منحصراً في فرد معين فلا يحصل به إلا هذا الفرد فإنما يفيد لوقوع الجزئي في الخارج لا لتعقل الإرادة به لأنه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق.

قوله: (مستندة إلى قوى جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محالها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل إلى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهي حركاتها فتدبر فإنه زل فيه الإقدام.

قوله: (بوساطة نفوسها الجزئية) يعني أن الجوهر المفارق يدرك الحركة الجزئية بواسطة نفسها الجزئية، فيحصل له شوق إلى تحريك جرمها، فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس

قوله: (ثم إنه أي هذا الدليل منقوض إلخ) إن حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه أن النقض إنما يتم إذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الإدراكات أيضاً بأن يكون جزء الإدراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء ويكفي جزء الإدراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر أنه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بأن يراد أن هذا الدليل لا يتم لأن مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع أنها آثار قواها المنطبعة في أجرامها غير متناهية عندكم.

القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية، **لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار**. ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية، وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار؛ **لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم** إذا كانت واسطة، فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً.

[المقصد السادس: الدور ممتنع إما بالضرورة أو بالاستدلال]

(الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها)، وامتناعه **إما بالضرورة** كما ذهب إليه الإمام الرازي، وإما بالاستدلال؛ (**لأن العلة متقدمة على المعلول**، فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه) على علته المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين. فإن قيل:) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان،

صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا، فالنفوس الجزئية آلات لا مؤثرات فقوله: لأنها المباشرة إلخ ممنوع عند القائلين بالنفوس المجردة للأفلاك.

قوله: (إما بالضرورة) لأنه يستلزم اجتماع المتقابلين أعني العلية والمعلولية في شيء واحد، بالقياس إلى شيء واحد من جهة واحدة.

قوله: (لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فإنه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر إلى الإدراك، كما صورته لم يلزم أن يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة، وإنما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية في مبدأ التحريك نفسه. وبهذا أمكن أن يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي، كما لا يخفى. واعلم أن هذا الجواب المذكور إنما يتم على مذهب متأخري الفلاسفة من إثبات نفس مجردة للفلك، سوى النفس المنطبعة في جرمه، وأما على ظاهر مذهب المشائين، من أنه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا.

قول: (لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك أن المدرك للكليات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس، وإن كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في إدراك الجزئيات، كخيالنا بالنسبة إلى أنفسنا الناطقة، إلا أن الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك، فالقول بأن المباشرة للتحريكات الجزئية إذا كانت واسطة في النفوس المنطبعة غير ظاهر، وإنما يظهر على ما ذكره الإمام الرازي وأنكره عليه غيره من أن مبدأ الإرادة الكلية هذه النفس المجردة، ومبدأ الإرادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل.

قوله: (لأن العلة متقدمة على المعلول) المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً

كما في حركتي اليد والخاتم، بل بالذات فحينئذٍ نقول: (معنى التقدم بالعلية) والذات (إن كان نفس العلية، كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى **قولك**: لزم عليه الشيء لعلته **فيمنع بطلانه**؛ لأنه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى، وإن كان مخالفاً له في اللفظ. (وإن أردت به) أي بتقدم العلة على معلوله (أمراً وراء ذلك) **المذكور** الذي هو العلية، (فلا بد من تصويره) أولاً، (ثم تقريره) وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانياً. (فإن من وراء المنع في المقامين)؛ إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية. ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها، **فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة**. (**فالجواب**) أن يقال: (**معنى تقدم العلة**) على معلولها هو (أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها)، فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي، (وهو المصحح لقولنا: كانت العلة فكان المعلول، من غير عكس، فإن أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد)، فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء، ويمنع من عكسه. فلذلك قال: (والتقدم بهذا المعنى تصوره) ولو بوجه ما، (وثبوته) للعلة كلاهما (ضروري)، فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال. (وقد يقال) أي في إبطال الدور، وذلك أن الإمام الرازي **بعد ما اعترض في الأربعين** على الدليل المذكور قال: **والأولى أن يقال**: كل واحد منهما)

قوله: (**قولك**) أي مقولك المعتبر تقديرها لإثبات الملازمة، وإن لم يكن مذكوراً صريحاً.

قوله: (**فيمنع بطلانه**) وأيضاً فلا معنى لقوله: بمرتبتين حينئذٍ، ولم يقل بمنع الملازمة لاتحاد المقدم والتالي لأنه يكفيها المغايرة الاعتبارية، كما يقال: لو كان زيد إنساناً لكان حيواناً ناطقاً.

قوله: (**المذكور**) يعني تذكير ذلك المشار به إلى نفس العلية بتأويل المذكور.

قوله: (**فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة**) فضلاً عن اللزوم، فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله، لو كان الشيء علة لعلته كان متقدماً على علته.

قوله: (**فالجواب أن إلخ**) اختيار للشق الثاني.

قوله: (**معنى تقدم إلخ**) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلته، لزم ترتب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بأن يقال: وجد زيد فوجد زيد، والتالي باطل فكذا المقدم.

كما في بعض البسائط أم لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت أنها لا تتقدم على المعلول أصلاً ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر، فلا حاجة إلى نفيه.

على تقدير الدور (مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه) **أي إلى ذلك الواحد**، (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد إلى نفسه، وأنه محال، إذ الافتقار نسبة) لا تتصور إلا (بين الشيئين)، فكيف يتصور بين الشيء ونفسه؟ قال: **(والأقوى) في الاستدلال** على إبطاله هو (أن نسبة المفتقر إليه) وهو العلة (إلى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب)؛ **لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً**، (و) نسبة (المفتقر إلى المفتقر

قوله: (بعد ما اعترض) أي بما ذكره المصنف بقوله فإن قيل إلخ.

قوله: (أي إلى ذلك الواحد) يعني أن الضمير ليس راجعاً إلى كل واحد لفساد المعنى بل إلى الواحد لكن لا بد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد إرجاع الضمير كأنه قيل: واحد منهما مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه أي واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لأنها افتقار في الوجود.

قوله: (لأن العلة المعينة تستلزم إلخ) أي قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كان شيء واحد بالقياس إلى آخر مفتقراً ومفتقر إليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ما قيل: إن هذا البيان مختص بإبطال بعض صور الدور أعني ما لا ينفك المعلول عن العلة والمدعى عام وكذا ما قيل: هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والإمكان هو الإمكان بالقياس إلى الغير ولا تنافي بينهما لأن المراد بالوجوب والإمكان هاهنا الاستلزام وعدمه فتدبر.

قوله: (قال: والأولى أن يقال إلخ) ذكره بعد التنزل عن بديهة المدعى كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضرورياً والحمل على التنبيه يمنعه السياق.

قوله: (والأقوى في الاستدلال) فيه بحث لأن هذا الاستدلال إنما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه أم لا كما في كون كل منهما فاعلاً للآخر مع توقفه على شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعى اللهم إلا أن يحمل على أن نسبة المفتقر إلى المفتقر إليه يتعين أن يكون بالإمكان الخاص ونسبة إليه إلى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع أنه غير تام في نفسه كما حققناه هناك.

قوله: (لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً) قالوا: السبب في ذلك هو أن العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول المخصوص يستدعي لإمكانه علة تامة فالعلية مستندة إلى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها إلا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة إلى إمكان ذات مخصوصة ولا شك أن الإمكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن هاهنا زعم الفلاسفة أن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وإن كان محل بحث وإشكال بناء على أن اقتضاء العلة لمعلولها، إنما هو بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه، فتأمل.

إليه (**بالإمكان**)؛ **لأن المعلول المعين لا يستلزم** علة معينة بل علة ما. (وهما) أعني الوجوب والإمكان (متنافيان)، فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر، لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب، والإمكان معاً، وهو محال. وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى؛ لأن تحقق النسبة **يكفيه التغاير الاعتباري، لا يقال** جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان؛ **لأنا نقول: لا دور إلا مع اتحاد الجهة**، وعبارة لباب الأربعين هكذا: المفتقر إليه واجب

قوله: (بالإمكان) أي الخاص.

قوله: (لأن المعلول المعين لا يستلزم) أي أصلاً لأن احتياجه للإمكان وهو لا يستدعي علة معينة.

قوله: (يكفيه التغاير الاعتباري) فإنه باعتبار كونه مفتقراً مغايراً لنفسه باعتبار كونه مفتقراً إليه، وليس هذان الاعتباران منشأين لعلية أحدهما للآخر، حتى يرد أن لا دور مع تغاير الجهة، بل اعتباران حصلا بعد اعتبار العلية.

قوله: (لا يقال إلخ) يعني يرد على الأقوى ما يرد على الأولى، فلا يكون أقوى.

قوله: (لا دور إلخ) يعني أن مجرد كون الجهتين منشأين وعلتين للنسبتين، لا يكفي في جواز اتصاف شيء بالقياس إلى آخر بها؛ لأن هذا اختلاف في الجهة التعليلية، فلا ينفع في ذلك اختلافهما بالمفتقرية إليه، بل لا بد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب إليه بالوجوب للمنسوب إليه بالإمكان، وحينئذٍ لا دور فتدبر، فإنه قد خفي على الناظرين.

قوله: (يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفاً وموقوفاً عليه، ثم إن هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور؛ لاتحاد الجهة بحسب الذات، وأصل التوقف، فإن قلت: التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت إنما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صير إليه هاهنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الأول وهو الذي فر منه هذا المستدل.

قوله: (لأنا نقول لا دور إلا مع اتحاد الجهة) قيل هذا ليس بشيء لأن الدور هو أن يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً إليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك أن يترتب على كونه مفتقراً صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقراً إليه صفة أخرى مغايرة للأولى كما فيما نحن بصدده فإن منشأ إحدى النسبتين هو كونه مفتقراً، ومنشأ الأخرى هو كونه مفتقراً إليه، وجوابه أن الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل التوقف بأن يكون (ا) موقوفاً على (ب) في وجوده و(ب) موقوفاً عليه في بقائه مثلاً ولهذا رده بانتفاء الدور حينئذٍ كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور أصلاً فإن التوقف إذا كان من جهة واحدة

بالنسبة إلى المفتقر، والمفتقر ممكن بالنسبة إلى المفتقر إليه، والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة، بخلاف العلة إذ لا يجب له من حيث هي أن يكون لها معلول، بل يمكن لها ذلك. **ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح**. ثم قال الإمام: (ولا يرد) أي على الدليل الأولى، أو الأقوى (المضافان) نقضاً بأن يقال: كل منهما مفتقر إلى الآخر، فيلزم افتقار كل إلى نفسه، وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والإمكان، فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان. وإنما لم يردا نقضاً على ما ذكره؛ (**لأنهما اعتباريان**) لا يوجدان في الخارج **فلا يوصفان بالافتقار أصلاً**

قوله: (**لباب الأربعين**) للقاضي الأرموي.

قوله: (**ولك أن تحملها إلخ**) بأن يراد بالمفتقر والمفتقر إليه المعنيان وبقوله واجب بالنسبة وممكن بالنسبة واجب نسبته وممكن نسبته.

قوله: (**هو الصحيح**) قصر الصحة على المعنى الأول إشارة إلى أن المعنى المتبادر فاسد، وذلك لأن المعلول والعلة إذا أخذا من حيث إنهما كذلك، فالتلازم من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر، وإن أخذا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول أيضاً، مع أن الكلام في المعلول والعلة من حيث أنهما كذلك.

قوله: (**فلا يوصفان بالافتقار أصلاً**) أي باعتبار الوجود المحمول، وما قيل: إن عدم المعلول يفتقر إلى عدم العلة فمدفوع بما حقق من أن علية العدم للعدم ليس في الحقيقة إلا عدم علية الوجود للوجود، وأما باعتبار الوجود الرابطي فكل من المتضايفين الحقيقيين يحتاج إلى معروض الآخر، لا إليه فلا افتقار أصلاً. وهذا الجواب على رأي المتكلمين المنكرين لوجود الأعراض النسبية.

ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر إليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للأخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة، فإن لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء، وتوسيط صفة المفتقر والمفتقر إليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين، وهذا ظاهر لمن له أدنى تأمل.

قوله: (**ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح**) وجه الفساد الذي أشار إليه في الثاني هو أن العلة المعينة تستلزم المعلول المعين، كما سبق، فلا يصح قوله: بخلاف العلة إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول.

قوله: (**لأنهما اعتباريان**) الأمور الاعتبارية ليس لها إمكان ذاتي بالنسبة إلى الوجود والعدم، وإن كان لها إمكان ذاتي بالنسبة إلى اتصاف أمر بها، فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم، فلا يرد أن الممكن المعدوم متصف بالافتقار إلى مرجح جانب العدم. نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار إمكان اتصاف الموضوع بهما يكفي في الإيراد فالوجه هو الجواب الثاني.

فضلاً عن أن يفتقر كل إلى الآخر، (أو) نقول (**تلازمهما) على تقدير كونهما** موجودين؛ (**لوحدة السبب**) الذي يقتضيهما، لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه، فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب: (**ومع ما سبق) من جواب شبهة الإمام** على تقدم العلة (فإن عنى بالافتقار) **الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده** (امتناع الانفكاك) مطلقاً، (فقد يتعاكس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين، لجواز أن يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر، (ولا امتناع) في ذلك، بل هو واقع بين المتلازمين، وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه، ولا محذور فيه. (وإن أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت المتأخر) أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه، (جاء في التأخر) أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة (بعينه)؛ إذ يصير حاصل الدليل حينئذٍ: أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة، فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين، فيقال: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية، كان قولك: لزم تأخر الشيء عن معلوله جارياً مجري قولك: لزم معلولية الشيء لمعلوله، فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه. وإن أردت به معنى آخر، فلا بد من تصويره وتقريره، فالشبهة مشتركة **بين الدليلين المردود والمرضي**.

قوله: (تلازمهما على تقدير كونهما إلخ) كما ذهب إليه الفلاسفة، وما قيل: على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشيء لنفسه، وحينئذٍ يتوجه أن اللزوم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح بقوله: وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلخ، كما لا يخفى.

قوله: (لوحدة السبب) كالتولد الذي هو سبب الأبوة والبنوة.

قوله: (من جواب إلخ) وهو قوله والجواب أن معنى التقدم

قوله: (بين الدليلين المردود والمرضي) أي المردود عند الإمام وهو ما ذكره أولاً، والمرضي عنده وهو الأولى.

قوله: (ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام) إنما بين الموصول بقوله: من جواب إلخ رداً لزعم من زعم أن المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين إذ الدور لا يتحقق إلا باتحاد الجهة.

قوله: (الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده) المراد بالدليل المرضي هو الدليل الأول الذي عنونه بالأقوى؛ لأن السياق لا يناسبه ويمكن أن يكون جهة كون الدليل الثاني أقوى من الأول عدم ورود هذا الاعتراض عليه.

[المقصد السابع: العلة المؤثرة مع المعلول]

في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل، وهي أن تقول: (العلة) المؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المعلول)، أي في زمان وجوده، (وإلا) أي وإن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان، بل قبله، (فقد افترقا) أي جاز افتراقهما، فيكون عند وجود العلة لا معلول، وعند وجود

قوله: (يتوقف عليها إبطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرفه بقوله وهو أن يستند الممكن إلخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الأدلة أما الأول فظاهر لأن التسلسل الذي لا يكون في العلل المؤثرة لا يتوقف إبطاله على كون العلة المؤثرة مع المعلول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الأول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعني برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الأمور الموجودة متعاقبة كانت أو مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجري في تسلسل العلل لأنه يعم الأمور المتعددة الموجودة معاً كما سيجيء والوجه الرابع لا يتوقف عليها أصلاً لأنه جار في تسلسل المتضايفات ولا يتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلاً عن كونها مجتمعة.

قوله: (العلة المؤثرة) أي المستقلة بالتأثير وإنما لم يصرح به، لأن ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها.

قوله: (يجب أن تكون موجودة إلخ) اي يجب أن تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارناً للوجود الذي هو اثرها وهذا القدر كاف لنا في إجراء الوجه لأنه يكون آحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجوداً وما قيل: إن مقدمة إبطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المعلول لا في ابتداء وجوده فقط وإلا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وإبطال التسلسل مبني عليه فوهم منشؤه أنه حينئذ يجوز أن يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثراً في وجود المعلول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لأن مقارنة العلة مع المعلول إنما يجب في ابتداء

قوله: (العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة) لا شك أن مقدمة إبطال التسلسل وجود العلة في جميع أزمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط وإلا لا يلزم اجتماع العلل بأسرها في الوجود وإبطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بأن المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض أزمانه فينبغي أن يقال: لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للإيجاد، وقد سبق أن المعلول يحتاج إلى العلة في بقائه، كما هو محتاج إليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع أزمانه ويتم المطلوب.

المعلول لا علة، (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما. (فإن قيل): لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة؛ إذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الأول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أي تحصل وجوده (في الزمان الثاني)، فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول، والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني. (قلنا: الإيجاد) أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه (إن كان نفس حصول المعلول، فلا يتخلف) حصول المعلول. (عنه)، أي عن إيجاب العلة إياه؛ لامتناع تخلف الشي عن نفسه. (وإن كان) الإيجاد والإيجاب (غيره) أي غيرحصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الإيجاب (موجباً في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول، (في ثاني الحال، فله) أي فلذلك الغير وهو الإيجاب (إيجاب) آخر. وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب، (وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية. (وفيه نظر؛ لأنه) أي الإيجاب على تقديرالمغايرة (ليس موجباً) حتى يلزم أن يكون له

وجوده لا في جميع أزمنته فلا تكون علة العلة مجتمعة مع المعلول وإنما قلنا: إنه وهم لأن علة العلة على هذا التقدير ليست علة لما هي علة مؤثرة في المعلول لأنها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود وإنما هي مؤثرة في وجودها الابتدائي وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار.

قوله: (فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر.

قوله: (أي تحصل وجوده إلخ) أشار بذلك إلى أن قوله: في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الإيجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقاً بالإيجاد فيكون المعنى أن العلة في الزمان الأول وإيجاده في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فإنه مع كونه باطلاً في نفسه لامتناع حصول الإيجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول ومخالفة بالسابق واللاحق وإلى دفع ما يرد من أن القول بكون الإيجاد في الزمان الأول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لأن الإضافة لا تحصل بدون الطرفين قلت: لأنه ليس المراد بالإيجاب والإيجاد الأمر الإضافي الذي ينتزع عن العلة والمعلول بعد وجودهما بل تحصيل الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول.

قوله: (وتتسلسل الإيجابات إلخ) وهو باطل إما بالبديهة لأنا نعلم قطعاً أنه لا يصدر حين صدرو أثر أمور غير متناهية، وإما ببرهان لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة.

قوله: (وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية) وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق، أو كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين، فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية مع أنه في جانب المعلول وهو ملتزم.

إيجاب آخر، (بل) يكون (إيجاباً) مغايراً لحصول المعلول، (وإلا) أي وإن لم يكن كذلك، **بل كان الإيجاب** موجباً (لزم التسلسل) في الإيجاب (مطلقاً)، سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله، **وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن،** (ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس) حصول (المعلول) إذ كل أحد يعلم صدق قولنا: أوجبه العلة فحصل، فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين، **أحدهما لازم الانتفاء**، وهو مستدرك مستقبح جداً. (**وقد يجاب بأنه**) إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال، فحينئذٍ (لا معلول حال إيجاب العلة، وبالعكس) أي لا إيجاب حال حصول المعلول، (**فليس حصوله لإيجابها له**)، **ولما أمكن** أن يتطرق إليه المنع المذكور أولاً، قال المصنف: (والأولى) في دفع

قوله: (لأنه ليس موجباً) قيل: إن الإيجاب أمر متجدد، فلا بد من علة الاتصاف ويتحقق إيجاب آخر ويلزم التسلسل البتة فتدبر.

قوله: (بل كان الإيجاب) أي على تقدير المغايرة موجباً لزم التسلسل مطلقاً لأنه إذا كان الإيجاب مع كونه مغايراً ومتقدماً على وجود المعلول موجباً لأجل استتباعه له فكونه موجباً حال عدم المغايرة والمعية بطريق الأولى لأن الاستتباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل: إن كون الإيجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبلية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفائهما فالصواب ترك قوله وإلا لزم التسلسل مطلقاً.

قوله: (لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوزه أقول: يمكن توجيه الجواب بحيث لا يرد النظر المذكور بأن يقال: الإيجاد وإن كان مغايراً لحصول الأثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالفاء كما في قولك رماه فقتله فهو إما نفس حصول الأثر في الخارج فلا يتخلف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلول في الزمان الثاني فيكون موجباً وننقل الكلام إلى الإيجاب الثاني وإذا كان غير حصول المعلول في الخارج ومتقدماً عليه كان موجباً لحصوله في الزمان والثاني بخلاف ما إذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدماً فإنه إيجاب وليس بموجب.

قوله: (لأنه ليس موجباً إلخ) قيل عليه الإيجاب أمر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق إيجاب آخر ويلزم التسلسل البتة.

قوله: (وسواء كان مغايراً لحصول المعلول أو لم يكن) فإن قلت لزوم الإيجاب على تقدير مغايرة الإيجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الإيجاب؟ قلت: على تقدير عينية الحصول يعتبر الإيجاب بالنسبة إلى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة إلى نفس الحصول.

قوله: (أحدهما لازم الانتفاء) يعني أحدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء أحد الأمرين لا على التعين في أول الوهلة.

تجويز كون الإيجاب في الحال، وكون وجود المعلول في ثاني الحال، (هو التعويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك. (فإن معنى الإيجاب) أي إيجاب العلة للمعلول (هو أن يكون وجوده مستنداً إلى وجودها، ومتعلقاً بها) أي بوجودها، **بحيث** (**لو ارتفعت**) **العلة** (ارتفع) المعلول تبعاً لارتفاعها. (وبالجملة، فليس وجوده) أي وجود المعلول (عن علة غير إيجاد) تلك (العلة وإيجابها إياه) **أي لا تمايز بينهما**، بحيث يقال: إن أحدهما غير الآخر، بل هما **بحيث يعدان واحداً**، فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر، فكيف يتصور أن هناك كسراً **حقيقة** وليس هناك حصول انكسار؟، وكذا الإيجاد وحصول الوجود، فلا يتصور أن ثمة إيجاداً حقيقة، وليس حصول وجود، (**فلا إيجاد**) **من العلة** (**حال العدم**) أي حال عدم المعلول (بالضرورة) لما عرفت من أن

قوله: (وقد يجاب) أي عن قوله: فإن قيل.

قوله: (فليس حصوله لإيجابها له) فلا علية إذ هي الإيجاب.

قوله: (ولما أمكن إلخ) بأن يقال: لا نسلم أن ليس حصوله لإيجابها له، لأن معنى إيجابها له أن يكون الإيجاب في الزمان الأول، والحصول في الزمان الثاني، إلا أن المنع هاهنا قريب من المكابرة لأن الإيجاب حينئذٍ لا يكون إيجاباً فلذلك قال الشارح قدس سره يتطرق، وقال المصنف والأولى.

قوله: (بحيث لو ارتفعت العلة إلخ) فلو كان حصول المعلول في ثاني الحال ولا إيجاد فيه يكون وجود المعلول مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها.

قوله: (لا تمايز إلخ) يعني أن المراد نفي الغيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوماً أو لا ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لأن المقصود أعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد، ولئلا يرد أن الإيجاد صفة العلة وحصول المعلول صفة المعلول، وإن قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف الدلالة فكيف يتحدان.

قوله: (بحيث يعدان واحداً) إما للعينية أو للزوم.

قوله: (حقيقة) أشار بذلك إلى أن قولهم علمته فلم يتعلم، وكسرته فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى مباشرة أسباب التعليم والكسر.

قوله: (فلا إيجاد من العلة حال العدم) وهو المطلوب.

قوله: (أي لا تمايز بينهما إلخ) لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والإيجاد لظهوره فقد أشار بقوله لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه إذ هما بحيث لا يتصور إلخ إلى احتمال الأمرين ثم دعوى الاتحاد ها هنا لا ينافي ما سبق من أن الإيجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالأول هو المحكوم علية بالمغايرة أولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد، كذا قيل.

حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه، إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما، فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول، وحصول الوجود في الزمان الثاني، وقد يقال: **إنما جمع** بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيهاً على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي، والإيجاد الاختياري، فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً.

[المقصد الثامن: التسلسل محال أن يستند الممكن إلى علة]

(التسلسل محال، **وهو أن يستند** الممكن) في وجوده (إلى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (إلى علة) أخرى مؤثرة فيها، (وهلم جراً إلى غير النهاية، لوجوه) خمسة: (الأول: جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى، إذا أخذ من حيث هو جميعها (أي) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أي في جميعها (غيرها)، أي غير تلك الممكنات، (ولا يخرج عنها شيء منها)، فلا شك أنه (ليس بمعدوم، **وإلا فيعدم جزء**)؛ لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه، (والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود)، وذلك لأنا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها، وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً (فهو موجود، إذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم، (وليس) **ذلك الجميع الموجود** (بواجب) لذاته؛ (لاحتياجه إلى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة، والمحتاج

قوله: (**من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه**) وإن كان وجوده مغايراً لها إشارة إلى ما ذهب إليه المحقق التفتازاني.

قوله: (**إذ هما بحيث إلخ**) في أكثر النسخ بكلمةٍ أو إشارة إلى ما اختاره قدس سره، وفي بعض النسخ كلمة إذ التعليلية فمعنى قوله: عين الآخر أنه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً.

قوله: (**إنما جمع إلخ**) يعني أن السائل اكتفى في السؤال على الإيجاد حيث قال: يوجد في الزمان الثاني، وإنما زاد المجيب الإيجاب للتنبيه على ما ذكر، وذلك لأنه جعل الإيجاد العام مقابل الإيجاب، فيراد به ما عدا الخاص وهو الإيجاد الاختياري.

قوله: (**وهو أن يستند إلخ**) يعني أن المقصود بالإبطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لإثبات الواجب، لا أن حقيقة التسلسل ذلك ولا أن المحال هو هذا التسلسل.

قوله: (**إلا بعدم جزء إلخ**) سواء اجتمع معه عدم جزء آخر أو لا.

قوله: (**وليس ذلك الجميع الموجود بواجب**) إذا كان المقصود من إبطال التسلسل إثبات الواجب لم يحتج إلى هذه المقدمة كما لا يخفى.

إلى الممكن **أولى بأن يكون ممكناً**، (فهو) أي ذلك الجميع (ممكن)؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن، (فله علة) لما مر من أن الممكن محتاج في وجوده إلى ما يوجده، (خارجة) عن ذلك الجميع، (إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه)، وإلا كان موجوداً قبل وجود نفسه، (ولا شيئاً من أجزائه **وإلا أوجد**) ذلك الجزء (**نفسه**)؛ لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها، ومن جملتها ذلك الجزء. (وإنها) أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزءاً) من أجزاء تلك السلسلة (**فإن جميع الأجزاء** لو وقع بغيرها) أي بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعاً بغيرها)؛ إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء، (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع، لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة، وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة، (فلا يكون ذلك الجزء مستنداً إلى علة) موجدة (داخلة في السلسلة)، **وإلا توارد موجدان على معلول واحد، شخصي**،

قوله: (**أولى بأن يكون ممكناً**) لاحتياجه إلى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً إلى علة، فتكون مقتضيات إمكانه وجهات متعددة، فيكون أولى به.

قوله: (**وإلا أوجد نفسه إلخ**) فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبة ومراتب.

قوله: (**فإن جميع الأجزاء إلخ**) أشار بإقامة هذا الدليل مع أن ما ذكر سابقاً من أن موجد الكل موجد لكل جزء منه كافٍ في إثبات أن الخارجة توجد جزءاً من أجزائه إلى أن إثبات هذا المطلق لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه.

قوله: (**وإلا توارد إلخ**) بهذا ظهر أن الدليل المذكور إنما يجري في العلل المؤثرة إذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز، فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر. واعلم أنه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال: لو تسلسل المعلولات إلى ما لا نهاية لزم وجود ممكن، أعني مجموع السلسلة بلا علة، لأن علته لا يجوز أن تكون نفسها، ولا جزءها، ولا الخارج عنها لما ذكر، واللازم باطل فالملزوم مثله.

قوله: (**وإلا توارد موجدان على معلول واحد شخصي**) هذا التقرير إنما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده، ولا يجري فيما إذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا إلى نهاية، وإن أمكن أن يبطل هذا أيضاً بأن جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج إلى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها، إذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الأجزاء، وقد تقرر أن العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه وإذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض إلى بعض آخر أصلاً وإلا لم يكن الخارج مؤثراً مستقلاً فيه، هذا خلف. هذا إذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده أو شرطاً واجباً وجوده في جميع

(وهو) أي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلة في السلسلة، (خلاف المفروض) لأنا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى النهاية، هذا خلف: وأيضاً إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلة طرفاً لتلك السلسلة، فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية. **وإذا استلزم** وجود شيء عدمه كان محالاً، فالتسلسل محال، وهاهنا اعتراضات: الأول أن لفظ الجميع والمجموع والجملة **إنما يطلق على المتناهي**، وهذا نزاع لفظي؛ إذ المراد بالمجموع هاهنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها، كما نبه عليه بقوله: ولا يخرج عنها شيء منها، **وهذا اعتبار معقول** في الأمور المتناهية وغير المتناهية. الثاني: أن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة **لم يكن لها مجموع** موجود في شيء من الأزمنة، وجوابه، أن كلامنا في العلل المؤثرة، وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول. الثالث: أن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً، وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة، فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً؛ لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج، واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل. وإن أردت به المعنى الثاني اخترنا أن علة الجميع نفسه، على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه، فإن الثاني علة للأول، والثالث علة للثاني، وهكذا. فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها. ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة خارجة عن علل الأفراد، ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي، فلا تحتاج تلك

قوله: (**وإذا استلزم إلخ**) كما فيما نحن فيه، فإنه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد، أو بعدم اللاتناهي.

قول: (**إنما يطلق على المتناهي**) فلا مجموع هاهنا حتى يقال: إنه ممكن موجود فله علة.

قوله: (**وهذا اعتبار معقول**) ولو لم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناه.

قوله: (**لم يكن لها مجموع إلخ**) وبهذا يظهر أيضاً أنه لا يجري في غير العلل المؤثرة.

أزمان وجوده وأما إذا اعتبر البعض معداً للبعض لا إلى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة، وباطل ببرهان التطبيق عندنا.

الأشياء إلى علة أخرى خارجة عنها، **فتكون تلك الأشياء** معللة بنفسها، **على معنى أنها كافية** لوجودها بما فيها، إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه، والجواب: إن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله: أي بحيث **لا يدخل فيها غيرها**، فيكون المجموع حينئذٍ عين الآحاد، ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات موجودة، كما أن كل واحد منها موجود ممكن. وكما أن الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة كافية في إيجاده، كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة. وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة، كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد. **وحينئذٍ نقول: جميع تلك العلل** الموجوة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد،

قوله: (فتكون تلك الأشياء إلخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل: لا خفاء في أن المعلول الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى أنها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالأشياء الجمل فهذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار إليه بقوله وبهذا تبين فساد ما قيل إلخ، وحينئذٍ لا يتجه الجواب، فإنه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لا يخفى ويكون الترديد الآتي بقوله وحينئذٍ نقول جميع تلك العلل الموجدة إلخ قبيحاً لعدم احتمال العينية أقول قد عرفت أن المراد بالعلة هاهنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالمعلول المذكور وإن لم يكن فاعلاً معتبر فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كونه علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فاندفع الشبهة بالكلية، ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من أن تحصى.

قوله: (على معنى أنها كافية إلخ) لا بمعنى أن هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه، حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه.

قوله: (لا يدخل فيها غيرها إلخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد.

قوله: (وحينئذٍ نقول جميع تلك العلل إلخ) فيه بحث؛ لأن المعترض صرح مراراً أن مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير أن مراده بالنفس ليس حقيقتها، بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الأشياء في قوله أعني أن يعلل كل واحد من الأشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد أو باثنين أو بثلاثة إلى غير ذلك يدل على هذا أنه جعل المعلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الأفراد وكذا المراد بما قبله فإنه أيضاً المجموعات، بخلاف قوله أولاً والثاني علة للأول والثالث للثاني فإن مراده بالأول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل إلخ. وحينئذ يندفع عنه

إما أن تكون عين السلسلة، أو داخلة فيها، أو خارجة عنها. والأول محال؛ لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية، أو غير متناهية، يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء، ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود، **والاشتباه** إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها، وبين تعليل مجموعها بمجموعها، **وهما أمران متغايران**، والأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال، والثاني مما ينبه على بطلانه، فإنه باطل

قوله: (والاشتباه) أي للسائل حيث قال: فلكل واحد من آحاد السلسلة علة، ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة خارجة.

قوله: (وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران؛ لكون كل واحد، والكل متغايرين في المفهوم والأحكام الخارجية، أما الأول فلأن معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير أن يكون معه آخر، ومعنى الثاني واحد مع آخر، وأما الثاني فلصدق قولنا: كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم، وكلهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد، وقيل في إثبات التغاير أنه إذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) و (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما، إذ لا تتحقق تلك الهيئة في الخارج، بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية، وذلك لأنا نعلم ضرورة أنه تحقق هاهنا ما كان موصوفاً بالكثرة والاثنينية، ومعروض الهيئة، وهو غير كل واحد؛ لأن كل واحد معروض بوصف الوحدة. وأيضاً كل واحد جزء وذلك

جواب الشارح قطعاً؛ إذ قد علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الأول فهو إيراد على ظاهر عبارته على أن في تقريره ترديداً قبيحاً لأنه لما حكم أولاً بأن علة مجموع السلسلة علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج، فالترديد الذي ذكره مثل أن يقال: هذه الجملة من أجزاء الشيء إما غير خارجة عنه، أو خارجة عنه، ولا خفاء في قبحه. وقد يناقش أيضاً بأن هذا الذي ذكره مبني على توهم أن السلسلة موجود آخر ممكن محتاج إلى علة أخرى هي جميع تلك العلل، وليس كذلك. بل ليس هناك إلا ممكنات قد احتاج كل منها إلى علة، وما يقال: إن وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل. وفيه بحث ظاهر، وها هنا مناقشة على الحكماء لا بد أن ينبه عليها وهي أن مجموع السلسلة إذا كان مغايراً لكل واحد من آحادها ومحتاجاً إلى علة غير علة كل واحد من الآحاد، ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلاً، فإن علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز أن تكون نفسها، ولا داخلة فيها، وهو ظاهر، ولا يجوز أن تكون خارجة عنها وإلا لكانت واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبة لزم تعدد الواجب لأنهم لا يجوزون صدور أثرين عنه تعالى وقد أسندوا إليه العقل الأول، فعلة المجموع لا بد أن يكون واجباً آخر، وإن كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل أن القول بانتهاء سلسلة العلل إلى الواجب ومنع جواز صدور أثرين عن مؤثر واحد متناقضان. وكأنا أشرنا في أوائل المقصد الثالث إلى ما يمكن أن يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه .

بديهة **على أي وجه فرض**، أعني **سواء فرض** في تعليل المجموع بالمجموع، تعليل الآحاد بالآحاد **على سبيل الدور**، **أو لا على سبيل الدور**، **الرابع**: أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه، فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها، وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه، فلا بد له من موجد. ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه، لامتناع كون الواجب أثراً لشيء. **والجواب**: **أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة** بالتأثير والإيجاد، ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها

الثالث كل فكان كل واحد داخلاً فيه، انتهى، وفيه: أنا لا نسلم تحقق ثالث إنما المعلوم ضرورة عروض الاثنينية والكثرة، والجزئية والكلية، ويجوز أن يكون معروضها المتحقق كل واحد من (ا) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار، وهو لا يكفي في تعليله بعلة موجدة. واعلم أن الشارح قدس سره قد قرر هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى إثبات التغاير، ولخصه بما لا مزيد عليه وإن شئت فارجع إليه.

قوله: (**على أي وجه فرض إلخ**) اشار بذلك إلى أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحققه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللاً كل واحد بالآخر وإلى ان الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً.

قوله: (**سواء فرض إلخ**) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تعليل الآحاد.

قوله: (**الرابع إلخ**) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض، ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات المقدمة لدفع السند.

قوله: (**على سبيل الدور، أولا على سبيل الدور**) إذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايراً لما نحن فيه، ولا ضير لأن مقصوده بيان أن مطلق تعليل مجموع بالمجموع محال بديهة، سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور، كما فيما نحن بصدده، أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى. وقد يقال: معنى كلامه إنما قلنا أولاً أن في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع، وهو باطل بديهة، سواء قلنا: إن في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد، فإنه لايضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور، أو لم نقل بان فيه ذلك، فإنه أيضاً لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور.

قوله: (**والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة**) يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز أن يكون موجداً له بما هو داخل فيها للقطع بان (ا) إذا أوجد (ج) و (ب) إذا أوجد (د) كان مجموع (ا ب) علة مستقلة

مستقلة بالتأثير **على معنى أن لا يكون له شريك** في التأثير في تلك السلسلة، وإلا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه؛ لأنه ممكن، فلا بد له من علة مؤثرة، ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض، وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة، بل كان له شريك فيه، ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغنٍ عن المؤثر، كما في المركب من الواجب والممكن، **وبهذا تبين بطلان ما قد قيل: من** أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع، وهو معلول لما

قوله: (على معنى أن لا يكون له شريك إلخ) قيل عليه: إن أراد أن لا يكون لها شريك أصلاً، لا خارج ولا داخل، فلا نسلم احتياج الممكن إلى موجد كذلك. وإن أراد أن لا يكون لها شريك خارج فمسلم، لكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه؛ لجواز أن يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج إلى خارج للجملة، ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد، وهلم جراً. فلم يندفع بهذا التقرير الإعتراض الآتي، ولم يتبين فساده أقول: هذا رجوع إلى الاعتراض الثالث؛ لأن حاصله أن تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر إلا أنه اعتبر الأجزاء هاهنا الجمل، وفيما سبق الآحاد. وحينئذٍ يعود ما مر سابقاً من أن مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل، فلا بد له من علة، ولا يجوز أن يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه؛ لأنه لا بد أن يكون علة لكل واحد من أجزائه، فيكون علة لنفسه، فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع.

لمجموع (ج د) مع استناد الأجزاء إلى الأجزاء، وما يقال: كل جزء يفرض علة للتسلسل، فعليته أولى منه بالعلية لها، فيلزم ترجيح المرجوح. مدفوع بأن ما قبل المعلول الأخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة أولى بالعلية للسلسلة من سائر الأجزاء؛ لاستقلاله بإيجادها من غير احتياج إلى معاون، بخلاف غيره من الأجزاء فإنه يحتاج إلى معاون في الإيجاد، وهو العلة القريبة. وأما المعلول الأخير فليس بمعاون في إيجاد السلسلة؛ إذ ليس علة لشيء أصلاً.

قوله: (وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام. فإن قلت، المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلا إليه، أو إلى ما صدر عنه، وما قبل المعلول الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى، وهو ظاهر. وأيضاً ما قبل المعلول الأخير لم يجب به جملة السلسلة، بل وجب به المعلول الأخير، ووجب بهما الجملة لا بالأول وحده، والكلام فيما تجب الجملة به، فاندفع الاعتراض. قلت: الجواب عن الأول الذي ذكره المصنف في الإلهيات أن المعلوم لنا هو أن كل ممكن مركب من الممكنات، لا بد له من فاعل مستقل، بمعنى أن لا يحتاج المركب إلى فاعل خارج عنه وفيما قيل المعلول الأخير استقلال بهذا المعنى، وأما الاحتياج إلى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك، وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد أن المعلول الأخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة، فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما، وهو تعليل

قبله بمرتبة واحدة، وهكذا؛ لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجودة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً. واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل، **لا متنازلة في المعلولات** كما لا يخفى على ذي فكرة. الوجه (الثاني) من وجوه إبطال التسلسل (أنا نفرض من معلول ما) بطريق التصاعد (إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى)، **هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل**، وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة، ومما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناه. (ثم نطبق الجملتين) أي إحداهما على الأخرى (من ذلك المبدأ) أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ، (فالأول) من إحداهما (بالأول) أي بإزاء الأول من الأخرى، (والثاني بالثاني، وهلم جراً. فإن كان بإزاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) في عدة الآحاد

قوله: (لا متنازلة في المعلولات إلخ) فيه بحث لأنه إذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول، ومن ذلك معلول آخر، وهلم جراً إلى غير النهاية، يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجه، معلولاً من وجه. فنقول: كما أن لكل واحد من تلك الآحاد معلول، كذلك يكون لمجموعها أيضاً معلول، لأنه ليس عبارة إلا عن الآحاد التي كل واحد منها علة، فمعلوله إما نفسه، أو جزؤه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبة أو بمراتب، وإما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التي فرضت متنازلة إلى غير النهاية يكون علة لا معلول له، فينقطع السلسلة. فخلاصة البرهان جارٍ في المعلولات الغير المتناهية أيضاً، وما قيل في وجه عدم الجريان من أنه لو تسلسلت المعلولات من الواجب إلى غير النهاية، فحينئذٍ يمكن اختيار كون علة الجملة داخلة في السلسلة، ولا نسلم أن علة الجملة لا بد أن تكون علةً لكل واحد من أجزائها فيما إذا كان بعض أجزاء الجملة غير مفتقر إلى علة أصلاً، أي الواجب، كما عرفت. فلا يلزم علية الشيء لنفسه كما في التسلسل في جانب العلة فوهم محض؛ لأنه إجراء للبرهان في جانب العلة، والكلام في إجرائه في جانب المعلول.

الشيء بنفسه مع أنه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال إذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة إلى علة خارجة عنها، حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى، وليس المقصود من الاعتراض إلا هذا.

قوله: (هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل) أي الفرض بطريق التصاعد. وأما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول، فهو بطريق الأنسبية لا الوجوب، لجواز فرض الجملة الثانية أولاً، وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في إبطال التسلسل من جانب المعلول.

(كانت الناقصة كالزائدة)، **أي مساوية لها في عدة الآحاد**، (وهذا خلف. وإلا) أي وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة، (وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء، وعنده) أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة (تنقطع الناقصة) بالضرورة، (**فتكون**) **الناقصة** (**متناهية**)، لانقطاعها. (والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناهٍ) كما صورناه، (**والزائد على المتناهي** بمتناهٍ متناهٍ) بلا شبهة. (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها، (هذا خلف. وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق، وهو (العمدة) في إبطال التسلسل، **لجريانه** في الأمور المتعاقبة في الوجود، كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة، سواء كان بينها ترتب طبيعي، كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتب أصلاً، **كالنفوس الناطقة المفارقة**. وليس

قوله: (أي مساوية لها إلخ) بمعنى عدم المفاوتة، لأنه يوجد في كل واحدة منها ما يوجد في الأخرى، فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ما قيل لا نسلم لزوم التساوي إن أريد به نوافي الجملتين بحد واحد لأن الوجدان المذكور كما يكون لأجل التساوي يكون لأجل اللاتناهي أيضاً، وإن أريد به عدم المفاوتة فلا نسلم استحالته.

قوله: (فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيها هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد إلخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها.

قوله: (والزائد على المتناهي) أي بمراتب متناهية.

قوله: (لجريانه إلخ) فعمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها في إفادة بطلان التسلسل في جانب العلل.

قوله: (كانت الناقصة كالزائدة) أي مساوية لها لأن الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على أن انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهاهنا بحث وهو أنه إن أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم إذ لا حد في الجملتين من جانب اللاتناهي وإن أريد به عدم قصورهما عن وقوع كل جزء من أحدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالته، فإن ذلك من عدم اللاتناهي لا من التساوي في المقدار.

قوله: (كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لقولهم بقدم نوع الإنسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها إما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها في الوجود لأنه إن اعتبر إضافتها إلى أزمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة وإن لم تعتبر بل أخذ ذواتها لم تكن مرتبة وأما الجواب بأنه قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لأن لنا أن نطبق بين النفوس الحادثة في أجزاء الزمان سواء

أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها. (وقد نقض) هذا الدليل (بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها)، وذلك **لأنا نفرض** جملتين من الأعداد إحداهما تضعيف الواحد مراراً غير متناهية، والأخرى تضعيف الألف كذلك، ثم نطبق إحداهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة، ونسرد الكلام إلى آخره، مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة. (والجواب) **عن هذا النقض** (أن المعلولات)، بل

قوله: (لأنا نفرض إلخ) المطابق لما سبق أن يقول: كما في شرح المقاصد بأن يفرض جملتان إحداهما من الواحد والثانية مما فوقه بمتناه ونطبق إحداهما بالأخرى إلخ والشارح قدس سره حمل مؤونة تضعيف الواحد وتضعيف ما فوقه مراراً غير متناهية ليحصل الجملتان المتباينتان ويكون جريان التطبيق فيهما أظهر مما فرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فإن قلت: فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد وفي صورة النقض على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت: هذا الفرق لا يجدي نفعاً لأن في كل منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي، فإن استلزم خلاف المفروض في الأول استلزم خلاف المفروض في الثاني وإلا فلا ثم اعلم أن جريان البرهان في الأعداد ليس باعتبار لاتناهيها بالفعل إذ لا يقول به أحد من المتكلمين لأن المعدودات متناهية خارجاً وذهناً والتصور التفصيلي لها ممتنع من القوى القاصرة والإجمالي لا تعدد فيه فضلاً عن اللاتناهي وفي علمه تعالى متناهية ضرورة إحاطة العلم بها وكذا في علم المبادي العالية إن قلنا بوجودها والعلم التفصيلي لها بما لا يتناهى بل جريانه فيها باعتبار عدم تناهيها بالقوة باعتبار وجودها في المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال ومنشؤه عدم الفرق بين وجود الأمور المتعاقبة في الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال إذ الموجود في كل زمان واحد من آحاد السلسلة ولو كفى الوجود الفرضي في الأمور الماضية كفى الوجود الفرضي في الأمور المستقبلة وحاصل الجواب إبداء الفرق بينهما بأن ما ضبطه الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون موجودة في نفس الأمر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابقاً للواقع فيلزم أحد المحالين بخلاف الأمور الموجودة في الاستقبال فإنها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس الأمر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه إنما يستلزم تساوي ما فرض غير متساو أو تناهي ما فرض غير متناه ولا محذور في ذلك المحال يجوز أن يستلزم المحال.

كان الحادث في كل واحد من تلك الأجزاء واحداً أو أكثر فإن تناهيها مستلزم لتناهي آحادها لأن الحادث في كل زمان متناه.

قوله: (والجواب عن هذا النقض) قال الأستاذ المحقق في الذخيرة: واعلم أن معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه إما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها وإما بمنع تخلف الحكم عنه فيها، فالمحققون

جميع ما يستدل التطبيق على بطلان التسلسل فيه، (قد ضبطها وجود، فليس) المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمراً (وهمياً محضاً، حتى يكون انقطاعها) في التطبيق (بانقطاع الوهم، وذهابها) فيه (باعتباره، بخلاف مراتب الأعداد) **فإنها** وهمية محضة، فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم، لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها، فلا يلزم محذور. (وتحقيقه: أن الأعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان **فنختار أنهما**) أي الجملتين المفروضتين في الأعداد (**تنقطعان**) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق، لعجزه. وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر حتى يكون محالاً إذ ليست الجملتان في نفس الأمر، فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر. (أو) **نختار** (**أنهما لا تنقطعان**، ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الأمر)، لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر، (بخلاف ما له وجود) في نفس الأمر، (فإنه يلزم) فيه أحد أمرين (إما انقطاعه في نفس الأمر) فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهياً فيه، (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الأمر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة، (وكلاهما محال)، لما عرفت. (وإنما قلنا: قد ضبطها وجود)، ولم نقل: قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ما له وجود إما معاً) سواء كان بينها ترتب، أو لم يكن، (وإما على سبيل التعاقب) أي بلا اجتماع في الوجود، (فإن ترتبهما) أي

قوله: (فنختار أنهما تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلاً.

قوله: (ونختار أنهما لا تنقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما إجمالاً ويحتمل ان يكون كلمة أو للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب.

قاطبة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الأعداد كما فصل في الشرح. ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض إذ الحكم هاهنا استحالة وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الأعداد كذلك لأنها وإن كانت غير متناهية لكن لايمكن وجودها عندنا إذ العدد عند المتكلمين من الأمور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً وفي الذهن غير متناه مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملاً. هذا كلامه وأقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور هاهنا من هذا القبيل إذ حاصله أن الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الأعداد وإن كانت اعتبارية الجريان فيها مع أنها غير متناهية في نفس الأمر فالجواب حينئذ ما ذكره المحققون، لا ما ذكره الأستاذ فليتأمل.

ترتب هذين النوعين أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه، (وليس بمجرد اعتبار الوهم)، كما في مراتب الأعداد، لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر، إما مجتمعة وإما متعاقبة. (وقال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل، وترتب إما وضعاً، وإما طبعاً **ليسقط عنهم ذلك النقض**). **وتلخيص ما ذكروه**: أنه إذا كانت الآحاد موجودة معاً بالفعل، وكان بينها ترتب أيضاً، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى، كان الثاني بإزاء الثاني قطعاً، وهكذا. فيتم التطبيق بلا شبهة، وإذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم لأن وقوع آحاد إحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي، **إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً** وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستحالة وجودها

قوله: (فإن ترتب هذين إلخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل، والمراد منه التطبيق، وفي بعضها بصيغة التفعل والمراد منه الحصول إذ ليس الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معتبراً عند المتكلم.

قوله: (ليسقط إلخ) اللازم للغاية أي فيسقط ذلك النقض إما لعدم وجود الأعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتب لأن جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءاً مما فوقها كما مر.

قوله: (وتلخيص ما ذكروه) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين. وتلخيص التلخيص: أن التطبيق التفصيلي ممتنع في الأمور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الإجمالي وهو إنما يجري في الأمور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه.

قوله: (إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج إلخ) والوقوع المذكور إذا كان عارضاً في الخارج يقتضي وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب أن الاتصاف بالوقوع المذكور إذا كان حقيقياً فالحال كما لو ذكرت وأما إذا كان انتزاعياً فلا يقتضي إلا وجود الموصوف في الخارج بحيث إذا لاحظ العقل انتزع منه الصفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة إلى الاجتماع وهو يكفي لنا في الاستدلال فإن كون السلسلة الغير متناهية في الخارج بحالة إذا لاحظها العقل

قوله: (ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الأعداد عندهم ليس عدمية العدد، فإنه موجود عندهم، بل عدم الترتب بناء على ما هو المختار عندهم من أن كل عدد مركب من الوحدات لا الأعداد التي تحته كما سيأتي، وبهذا يظهر أن النقض على من قال من الحكماء بجزئية بعض الأعداد من البعض، وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلاً وارد قطعاً إلا أن يقولوا بعدمية الوحدة فافهم.

قوله: (إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً) فيه بحث، لأن الحوادث

مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلاً معاً إما في الخارج أو في الذهن **وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً، ولم يكن بينها ترتب بوجه ما إذ لا يلزم** من كون الأول بإزاء الأول

واعتبر وقوع بعض الآحاد بإزاء بعض حكم بأنها تستلزم أحد المحلين المذكورين، وأما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفي للانطباق ووقوع كل واحد من الآحاد بإزاء الآخر غاية الأمر أن يكون التطبيق تدريجياً فمدفوع بأنه وإن كان تدريجياً لا بد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة إلا للواحد فقط.

قوله: (إذ لا يلزم إلخ) فيه أنه إن أراد به لا يلزم وقوع واحد بإزاء ما كان نظيره في الترتيب من الجملة الأخرى فمسلم لكنا لا نعتبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج إليه إذ ليس مقصودنا إثبات الانتهاء إلى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وإن أراد به أنه لا يلزم وقوع واحد بإزاء واحد كما يدل عليه لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى فممنوع لأنه بعد ما كان الآحاد موجودة إمكان وقوع واحد بإزاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بإزاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الإمام في المطالب العالية أنه استقر رأيي بعد الأفكار المتتالية مدة أربعين يوماً متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتب فتدبر فإنه مما خفي على بعض الناظرين وتصدى لبيان الاشتراط المذكور بمقدمات يظهر فسادها مما حررناه.

المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملأ الأعلى لأنهم قائلون بأن علوم العقول والنفوس بحصول صور الأشياء فيها بل علم المبدأ الأول أيضاً عند الشيخ أبي علي كذلك. وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لأن علم المبادي العالية بالأشياء عندهم إنما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكمات، وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود الظلي وإن فرض عدم كفاية علمها للحوادث بأوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الأوقات. اللّهم إلا أن يقال عبارة الرازي هكذا ثبت أن ذات المبدأ الأول علة لمعلوله وثبت أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز أن يكون إطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فإنهم صرحوا بأن العلم التام بالعلل يستلزم العلم بالمعلول لأن العلم التام بها هو أن يعلم ذاتها مع مالها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول وأما القول بأن العلم الأول علة للعلم الثاني فبعيد جداً كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الإضافة على معرفة المضافين فامتنع أن يكون موجباً وعلة له.

قوله: (وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتب بوجه ما) فيه بحث أما أولاً: فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بإزاء واحد من آحاد الجملة التامة

كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى اللّهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافياً في وقوع كل جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا: فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالأعداد أصلاً قال المصنف: (وأنت تعلم أن الدليل) يعنى برهان التطبيق (عام لقيامه) وجريانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه (اعتراف بالتخلف) أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة بلا ترتب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضاً. الوجه (الثالث ما بين هذا المعلول المعين (وكل علة) من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لأنه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين أمرين **يحيطان به** (فيكون الكل) أي كل السلسلة (**متناهياً**)

إذا كانت الجملتان موجودتين معاً من الأمور الممكنة وإن لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض إلى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها إجمالاً، فالترتب مما لا يحتاج إليه في إجراء البرهان. وأما ثانياً فلأن عقولنا وإن كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة إلا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الإشكال وأما ثالثاً فلأن الجملتين إن لزم كونهما متحققتين في نفس الأمر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها، لم يتم الدليل لأنه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية. إذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الأمر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمل الذي أورده للتوضيح ضائع إذ لا مناسبة له بما نحن بصدده. وإن كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الأعداد أيضاً وهذا الثالث وارد على المتكلمين أيضاً في مراتب الأعداد.

قوله: (ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه) لا يخلو عن مسامحة إذ لا شيء بين المعلول الأخير والعلة القريبة حتى يحكم بأنه متناه.

أيضاً (لأنه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أي على الواقع بين هذا المعلول **وبين علة ما** من تلك العلل (إلا بواحد) **من جانب العلل** فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعاً **بينه** وبين ذلك المعلول الأخير وإذا كان الواقع بينهما متناهياً ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحدة فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهياً **وليس ما ذكره** من قبيل ما يقال إن ما بين (ا) و(ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) أقل من ذراع فإنه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و (د) كذلك فإذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح (فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء) المعين (من المسافة وكل جزء) منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) **أي مجموع المسافة** (لا يزيد على فرسخ إلا بجزء) واحد (ضرورة) **والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا** بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء

قوله: (يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الإشكال بأن الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومي مع عدم تناهيها.

قوله: (وبين علة ما) أي علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الإشارة لعدم صحته، فإن الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالمشار إليه ما يفهم مما سبق.

قوله: (من جانب العلل) لا من الجانبين فإن الكل حينئذ زائد على الواقع بجزئين لكونه محصوراً بينهما.

قوله: (بينه) أي بين الواحد وبين المعلول الآخر الذي فرض مبدأ.

قوله: (وليس ما ذكره إلخ) إشارة إلى دفع ما قيل لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلول المعين، وعلة ما تناهي السلسلة بأسرها فإن هذا الحكم من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع، وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً. كذلك فيلزم أن يكون ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع فإنه غير صحيح وإنما قال ليس من هذا القبيل لأن المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلول المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فإنه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتحاد مبدئه أيضاً.

قوله: (أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الأول فقط لا مجموع المابين ليطابق الممثل له فإن الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ما قيل إنه لا بد هاهنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد وإلا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين.

قوله: (والمراد أن المجموع لو زاد إلخ) يعني لا يريد أنه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فإن التصوير المذكور لا يفيد ذلك إذ عدم زيادة الاثنين على الفرسخ

الواحد إنما يكون **إذا جعل الجزء** الأول الذي هو المبدأ داخلاً **فيما حكم** عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضاً **أن المسافة ساوت الفرسخ** بما يلي الجزء الأخير **وإن فرض المساواة** مع إخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى (وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة **(واعترف من احتج به)** وسماه برهاناً **عرشياً** وهو صاحب الإشراق **(بأنه حدسي)** محتاج إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وإن لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما

قوله: (والمراد إلخ) يعني ليس مراد المصنف الحكم على إطلاقه فإنه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير الزيادة على الفرسخ.

قوله: (إذا جعل الجزء إلخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الأول بعضاً من المسافة وفسر المجموع بالمسافة.

قوله: (فيما حكم إلخ) أي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ.

قوله: (أن المسافة ساوت الفرسخ إلخ) أما إذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الأخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له ولظهوره لم يتعرض له.

قوله: (وإن فرض المساواة إلخ) بيان لفائدة التقييد بقوله إذا جعل إلخ.

قوله: (عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرش البحث الذي حصله بنفسه وباللوحي ما أخذه من الكتاب.

بجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وإنما اللازم من المقدمات المذكورة أنه لو زاد المجموع عليه لم يزد إلا بجزء واحد وهذا ظاهر وإليه أشار بقوله وذلك إلى قوله وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ مما يلي الجزء الأخير.

قوله: (واعترف من احتج به بأنه حدسي) قيل هذا الدليل يمكن إجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها مع أنها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع إذ لا يصح أن يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أي زمان فرض متناه لأنها محصورة بين حاصرين لأن الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى.

عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الأمور المتعددة الموجودة معاً المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض إلا عدد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض. الوجه (الرابع: لو تسلسل العلل) إلى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل)، أي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية، (والتالي باطل: أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية، كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة، (فهو معلول)، لأن كل واحد مما عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده، ومعلولاً لما قبله، (من غير عكس) كلي (فإن

قوله: (**فكيف يتصور الانحصار**) فإن الواقع بين المعلول المعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدداً لا يمكن الحكم بانحصاره بين الحاصرين. قال المحقق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ، وواحدة ليس أجلى من المطلب حتى يثبت بها أو ينبه بها عليه بل يكاد يكون عينه إذ لا معنى للانتهاء إلا احاطة النهاية. وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى. ولا يخفى على الفطن أن المنبه به تناهي المابين بانحصاره والمنبه عليه تناهي الكل بعدم زيادته إلا بقدر متناه، والأول أجلى.

قوله: (**لكن صاحب القوة القدسية إلخ**) أي يحكم أن كل ما عدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وإن لم تتعين تلك الواحدة.

قوله: (**ولا يجرى في المقادير إلا إذا إلخ**) وذلك لأن خلاصته أن فرض اللاتناهي عدداً يستلزم التناهي عدداً فلا بد من اعتبار عروض العدد.

قوله: (**جار فيها بدون إلخ**) بان يقال: لو تسلسل مقدار إلى غير النهاية فيفرض مقدار أن أحدهما من مبدأ معين إلى غير النهاية، وثانيهما مما فوقه بقدر معين ونطبق الأول بالثاني فأما أن ينقطع أحدهما، فيلزم تناهي ما فرض غير متناه أولا ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل.

قوله: (**الرابع لو تسلسل إلخ**) أورد عليه أن العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان إنما ينتهض إذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الإجمالي إذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية أقول على تقدير تسليم أن العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية لا شك في اتصاف الأشياء بهما في الخارج اتصافاً انتزاعياً، أعني كونها بحيث يصح أن ينتزع عنها العلية والمعلولية، ولا بد من تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه، وإذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة إحداهما على الأخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر.

قوله: (**الرابع لو تسلسل العلل**) هذا الدليل لا يجري فيما إذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلول بخلاف الأدلة السابقة.

الأخير معلول وليس بعلة) لشيء من تلك السلسلة، فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية. ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك، فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول، ومنتهاها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية. (وأما الاستثنائية) وهي بطلان التالي (فلأن العلة والمعلول) أي العلية والمعلولية (متضايفان) تضايفاً حقيقياً (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً، (فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد) من أحدهما (واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد ضرورة)، وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين، كأب واحد له أبناء كثيرة، لكن له بإزاء كل بنوة أبوة. **وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات**، فيقال: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية، لزاد عدد العلية على عدد المعلولية؛ لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة، فهو علة من غير عكس، فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة، ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولاً، ولم يكن علة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية، كما هو حقهما. **وبالجملة** فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عدداً من الأخرى، وهو باطل. الوجه (الخامس: أنا سنبين) في الإلهيات (انتهاء الكل) أي جميع الممكنات الموجودة،

قوله: (وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات إلخ) عليات كانت أو معلوليات مجتمعة أو متعاقبة فيجري في الحوادث الغير المتناهية التي أثبتها الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقية والمسبوقية مع تناهيها في جانب الاستقبال فلو تسلسلت إلى غير النهاية في جانب الماضي لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما.

قوله: (وبالجملة إلخ) ومن هذا ظهر أن هذا البرهان لا يجري في التسلسل من الجانبين، لأن كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمعلولية، فلا زيادة لعدد أحد المتضايفين على الآخر. وما قاله بعض الناظرين ناقلاً عن المحقق الدواني في جريانه فيه من أنا إذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعدنا في العلل الغير المتناهية، فلا بد أن يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في تلك القطعة متكافئة، ضرورة أن العلية التي تضايف المعلولات الواقعة فيها لا يمكن أن يكون فيما تحت تلك المعلوليات، وهو ظاهر. ففيه بحث لأن كل معلولية في تلك القطعة مضايفة للعلية التي قبله فالمعلولية التي في المعلول المعين الذي أخذ مبدأ مضايفة للعلية التي قبله بلا واسطة وهلم جراً. وليس شيء من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلية، فلا زيادة لعدد المعلوليات على عدد العليات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضايف، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متناهية في أحد الجانبين، فإنه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد

(إلى الواجب لذاته. وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره، فهو طرف للسلسة. (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في العلل) دون المعلولات، (وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل، وإلا لزم الدور)، لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب، فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر.

[المقصد التاسع: الفرق بين جزء العلة وشرطها]

الفرق بين جزء العلة (المؤثرة) وشرطها (في التأثير، هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر، (لا ذاته) كيبوسة الحطب، (فإنها شرط) للإحراق، (إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً)، والجزء ما يتوقف عليه ذاته، (أي ذات الموثر، فيتوقف أيضاً عليه تأثيره، لكن لا ابتداء، بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه). وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك، إذ (قد علمت أنه) أي عدم المانع (كاشف عن شرط وجودي) **يتوقف عليه تأثير المؤثر**، كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس، الذي هو شرطها في تجفيف الثياب، (وعده) أي عد عدم المانع (من جملة الشروط) التي يتوقف عليها التأثير (**نوع من التجوز**)؛ **لما عرفت من أن العدم لا مدخل له** أصلاً في الوجود، حتى يعد شرطاً حقيقة، بل هو كاشف عما هو شرط، فأطلق اسمه عليه، ونسب حكمه إليه.

[المقصد العاشر: في بيان العلة والمعلول]

(في) بيان (العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال، و) **بيان** (**أحكامهما** عندهم): قال الآمدي: إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به، ويتفرع عليه، إلا

إحداهما على الأخرى، فيبطل التكافؤ بينهما. والحاصل أن خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضايفين على تقدير اللاتناهي وهي لا توجد، إلا إذا فرض اللاتناهي من جانب واحد.

قوله: (**الفرق إلخ**) إنما تعرضوا لذلك لاشتراكهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير.

قوله: (**نوع من التجوز**) بإقامة لازم الشيء مقامه.

قوله: (**يتوقف عليه تأثير المؤثر**) أي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار وأما إذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق.

قوله: (**لما عرفت من أن العدم لا مدخل له**) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت هاهنا.

أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالأحوال، فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة. (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمانٍ (الأولى): **في تعريفهما**، وأقرب ما قيل فيه قول القاضي) الباقلاني: (العلة **صفة توجب** لمحلها حكماً، فيخرج) بقوله صفة (الجواهر)، **فإنها لا تكون عللاً للأحوال**، (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته، **فإنهما علتان** لعالميته وقادريته. (والمحدثة) **كعلم الواحد منا** وقدرته وسواده وبياضه (ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا: وجد فوجد) **أي ثبت الأمر الذي** هو العلة، فثبت الأمر الذي هو المعلول، **والمراد** لزوم المعلول للعلة لزوماً عقلياً مصححاً لترتبه بالفاء عليها، دون العكس. **فإن مثبتي**

قوله: (وبيان أحكامهما) قدر المضاف هاهنا لأن البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير، وهذا بمعنى الإثبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شاملاً لهما.

قوله: (وفيه مسائل) حمل التعريف من المسائل إما تغليباً، أو حملاً للمسألة على المعنى اللغوي.

قوله: (صفة إلخ) المراد الصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأى الأكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب إليه أبو هاشم من تعليل الأحوال الأربعة بالحال الخامس.

قوله: (توجب) أي تلك الصفة أي قيامها حكماً أي أثراً يترتب على قيامها بأن يتصف ذلك المحل به ويجري عليه.

قوله: (فإنها لا تكون إلخ) تعليل للإخراج المفهوم من الخروج.

قوله: (فإنهما علتان إلخ) فإنهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى موجبتان لحالين العالمية والقادرية عند القاضي الباقلاني.

قوله: (كعلم الواحد منا إلخ) أي الموجبة للعالمية والقادرية والأسودية والأبيضية.

قوله: (أي ثبت إلخ) فسر الوجود في الموضعين بالثبوت لأن الكلام في الأمور الثابتة.

قوله: (والمراد إلخ) أي ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلي بناء على أن المطلق ينصرف إلى الكامل.

قوله: (الأولى في تعريفهما) عد التعريف من المسائل باعتبار أنه مشتمل للحكم الضمني فافهم.

قوله: (فإنها لا تكون عللاً للأحوال) أي الجواهر لا تكون عللاً للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فإنهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل علتها ولهذا قال في أبكار الأفكار: الحال تنقسم إلى معللة وغير معللة، أما المعللة فهي كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عالماً. وأما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائداً على الذات إلى هنا كلامه فلا يتوهم ورود أن القائم

الأحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها، وهي عندهم علل تلك الأحكام، وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط، كما سيأتي. ونفاة الأحوال من الأشاعرة **لا يقولون** بالعلة والمعلول **أصلاً، فإن** الموجودات بأسرها عندهم مستندة إلى اللّه تعالى ابتداءً **بلا وجوب، ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا**. (و) قوله (لمحلها **يشعر** بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل) أي محل تلك الصفة، (فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة، للمعلوم والمقدور والمراد حكماً) لأنها غير قائمة بها، كيف ولو أوجبت لها أحكاماً **لكان المعدوم الممتنع مثلاً** إذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتي، **وهو محال**. (وعلى هذا) التعريف الذي ذكر للعلة، (فالمعلول) هو (الحكم الذي

قوله: (فإن مثبتي الأحوال إلخ) تعليل لحكم مفهوم من السابق، أي إنما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتي الأحوال دون نفاتها؛ لأن المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين.

قوله: (لا يقولون) أي لا علية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى، فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلي.

قوله: (أصلاً) لا للموجود ولا للحال، أما عدم العلية للأحوال فظاهر، لعدم قولهم بالحال، وأما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها إليه تعالى.

قوله: (بلا وجوب) قيد اتفاقي وبيان للواقع.

قوله: (ومثبتو الأحوال منهم إلخ) جملة مستأنفة، ولذا لم يدخلها في حيز أن دفعاً لتوهم المنافاة بين القول بإيجاب المعاني للأحوال، وبين هذا القول أي هم يوافقون النافين في استناد جميع الموجودات إليه تعالى، مع قولهم بعلية المعاني للأحوال؛ لأن الأحوال ليست من الموجودات.

قوله: (يشعر إلخ) أي هذا القيد بيان للواقع وليس احترازياً.

قوله: (وهو محال) لامتناع قيام ما له ثبوت بما لا ثبوت له أصلاً.

بنفسه يكون علة للحال ككون الباري تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضاً مع أنه حال عند البعض.

قوله: (أي ثبت الأمر الذي إلخ) وجه التفسير أن ظاهر قوله: وجد فوجد لا يصح هاهنا؛ لأن الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على أن المراد بالوجود الثبوت الأعم منه على اصطلاحهم.

قوله: (يوافقونهم في هذا) أي في استناد جميع الموجودات إلى اللّه سبحانه وتعالى، وإثبات العلية للأحوال لا ينافيه؛ لأن الأحوال ليست بموجودة.

قوله: (لكان المعدوم الممتنع مثلاً) إنما قال مثلاً لأن المعدوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتي، أعني الثابت في الخارج وهو الحال.

توجبه الصفة في محلها. وأما نحو قولهم: العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (إذا لم يمنع) منه مانع، (أو) العلة (ما كان المعتل به معللاً، وهو) أي كون المعتل معللاً به (قوله) أي قول القائل: (كذا لأجل كذا)، كقولنا: كانت العالمية لأجل العلم (فدوري)، أما الأول، **فلأن المعلول مشتق من العلة**، إذ معناه ماله علة، فتتوقف معرفته على معرفتها، فلزم الدور. ويتجه عليه أيضاً: أن العلة إن أوجبت معلولها في أول زمان وجودها، **فلا يصح اعتبار التعقيب** في تعريفها، وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها **لزم منه أن يقوم العلم** بشخص مثلاً، وهو غير عالم بعد، **وأيضاً اعتبار عدم المانع** باطل، فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة، **وسيأتي أن إيجاب العلة** لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً. وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل، ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة، فالدور لازم. **وفيه أيضاً فساد** آخر، هو رد العلية إلى القول، أعني ما يقال: كان كذا لأجل كذا، **ولا شك أنه ليس**

قوله: (فلأن المعلول مشتق إلخ) وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً إلى العلية فوهم لأنه راجع إلى ما والتانيث باعتبار أنه عبارة عن العلة.

قوله: (اعتبار التعقيب) لأنه زماني بدليل قوله بالاتصال.

قوله: (وأيضاً إلخ) هذا القيد لم يذكره المصنف، لكنه واقع في أصل التعريف، ولذا زاد الشارح قدس سره ورده، وما توهم من أن هذا الرد إنما يتم إذا كان تعريفاً لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق، أما لو كان تعريفاً لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة، فلا فليس بشيء لأنه يخرج عنه العلة التامة ولا يصدق على شيء من أفراد الناقصة إذ لا إيجاب في شيء منها ما لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى إذ لا إيجاب.

قوله: (أما الأول فلأن المعلول أيضاً) أجيب عنه: بأن تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفاً أنه معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة.

قوله: (فلا يصح اعتبار التعقيب) لأن المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال.

قوله: (لزم منه أن يقوم العلم) الظاهر أن هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من أن العلة متقدمة على المعلول زماناً، وأن الإيجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال، فحينئذ يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن، بل عقيبه من غير انفصال، لكن لما كان هذا المذهب مصادماً للضرورة العقلية كما سبق مفصلاً لم يلتفت إليه، وأورد هذا اللازم رداً عليه.

قوله: (وأيضاً اعتبار عدم المانع إلخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله: إذا لم يمنع منه مانع، وهذا القيد وإن لم يذكر في كلام المصنف إلا أنه مذكور في أصل التعريف الذي أورده ذلك

معنى العلية. (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) أي تنقله من حال إلى حال، (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي بتجددها (الحكم، **يخرج الصفة القديمة**)، إذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل، فإن علمه تعالى علة موجبة لعالميته **عندهم**، ويخرج أيضاً عن الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها، كسواد القار مثلاً، فإنه يوجب لمحله حكماً هو الأسودية، وليس فيه تغيير حكم المحل، إذ لا حكم له قبل ذلك، لكونه معدوماً. ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول، فنقول: المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال إذا لم يمنع مانع، أو المعتل المعلل بالعلة، **أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة**، أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة. (المسألة الثانية: قال **أكثر أصحابنا**: حكم العلة يتعدى محلها) **أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم**، (وأنكره الأستاذ) أبو

قوله: (ولا شك أنه ليس إلخ) ويعتذر عنه بانه تسامح، والمقصود بانه يصح أن يقال هذا القول.

قوله: (عندهم) أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني.

قوله: (أكثر أصحابنا) أي من مثبتي الحال؛ إذ لا حكم عند النافين فضلاً عن التعدي.

قوله: (أي لا تكون العلة إلخ) لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدي إلى الحكم أنه لازم له يمتنع مفارقته عنه فيكون ثبوت العلة بمحل مستلزماً لثبوت الحكم له، ولا يجوز خروجه

المعرف، ولهذا ألحقه الشارح بالتعريف، ثم رده. وقد يجاب عن هذا الرد بانه إنما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها، ولذا ذكره بلفظ الصفة وأما إذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً يعم الجميع، فلا يتجه عليه ذلك، فإن اعتبار عدم المانع في مطلق العلة بأحد قسميه ليس بمحذور، وإنما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط.

قوله: (وسيأتي أن إيجاب العلة إلخ) يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً.

قوله: (وفيه أيضاً فساد آخر) قيل: هذا من المسامحات التي لا تلبس المقصود، والمراد ما يصحح القول لا نفس القول.

قوله: (يخرج الصفة القديمة) هذا إنما يرد إذا كان التعريفان لمثبتي الأحوال من أصحابنا، وأما إذا كان لجمهور المعتزلة، فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لأنهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة، ولا بتعليل الأحوال القديمة بها، بل هم قائلون بأن اللّه تعالى عالميته واجبة بلا علم تعلل هي به وهكذا البواقي.

قوله: (أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة) قيل: الأنسب أن يقال: متغيراً بشيء أو أمر بترك الصريح بالعلة، لأن هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه المعلول، ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور.

إسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعاً على القول بالحال، وإن أنكره)

عنه. والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجها عنه رداً على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة، كما سيجيء فسره الشارح قدس سره بما هو المقصود، وأشار إلى أن المراد بقوله لا يتعدى محلها أنه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطاً به، وما قيل: إنما فسر بهذا لأن المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة. ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أو لا، فلا يصح قوله: وأنكر البصريون من المعتزلة لأن الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم، وأما على تفسيره فيصح ذلك القول؛ لأن الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم به، فيرد عليه: أنه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك، لا نسلم أنه حينئذٍ لا يصح قوله، وأنكر البصريون، فإن إنكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بإنكار عدم التعدي، ويجوز أن يكون بإنكار لزوم المحل، ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره: وأنكر البصريون عدم تعدي حكم العلة عن محلها.

قوله: (خارجة عن المحل إلخ) أي لا تكون حالة فيه، كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه، أو في أمر مباين له، أو لا تكون حالة أصلاً، فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عندالمعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه، فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم.

قوله: (ولم يشترط إلخ) أشار به إلى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة.

قوله: (أي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) إنما فسر كلام المصنف بهذا؛ لأن المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة، ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدى محلها أم لا؟ فلا يصح قوله، وأنكره البصريون من المعتزلة لأن الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم، وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لأن الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم. ثم إن ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد، ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا: القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين، وجوب المحل، وعدم التعدي، فإنكار المجموع إما بإنكار الأمر الأول وهو قول البصريين، وإما بإنكار الثاني، وهو قول الأستاذ وسائر المعتزلة. فإن قلت: التفسير المذكور لا يصح إذ يستلزم أن لا يتحقق الخلاف بين الأصحاب والمعتزلة في توابع الحياة، لأنها توجب للمجموع حكماً إذا قامت بجزء منه، لا شك أن العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه. قلت: المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لأن العلم مثلاً ليس بقائم بالمجموع، فلا حاجة إلى ما قيل من أن التفسير المذكور وإن لم يجر بالقياس إلى المجموع، لكن يجري بالقياس إلى الجزء الآخر الذي ثبت له الحكم أيضاً، فإن العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي أوجبت له الحكم، على أن هذا إنما يتم إن ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته لجزء مخصوص، كماقالوا بثبوته للمجموع.

قوله: (وإن أنكره أي الأستاذ إلخ) قيل: إرجاع الضمير المستتر إلى الأستاذ بخصوصه لا

أي الأستاذ الحال، وكلامه هاهنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال. (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها، وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها، (حيث قالوا: اللّه مريد بإرادة حادثة)؛ لحدوث المرادات، (قائمة بذاتها)، لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث، ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره. (وقالت المعتزلة) بأسرهم: (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والإرادة، وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة، (إذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها، فكان) المجموع (عالماً قادراً) إذا قام العلم والقدرة بجزءٍ واحد من أجزائه، (بخلاف غيرهما) أي غير توابع الحياة، (كالألوان) عند من يثبت لها أحكاماً، فإن حكمها لا يتعدى محلها، بل يختص به. (واختلفوا في الحياة) هل يتعدى حكمها محلها أو لا، (فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني)، وقالوا: إذا قام الحياة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء، لا جملة ذلك الشيء، (فإنها) أي

قوله: (أن تكون العلة قائمة إلخ) بأن لا يكون لها محل، كما تدل عليه قائمة بذاتها، وهذا كقولهم في سائر الصفات فإنها قائمة بنفسها لكونها عين الذات، وكقول أفلاطون أن علمه تعالى صور قائمة بذاتها، فما هو غير قائم بذاته في عالم الإمكان قائم بذاته في ضبط الوجوب.

قوله: (لاستحالة قيام الحوادث) أي بذاته تعالى دون المتجددات؛ لأن الاتصاف بها انتزاعي، وليس بتحقيقي حتى يلزم من قيامها به حدوث القديم أو قدم الحادث، فلا يرد الإشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الإرادة.

يلائمه السياق، لأن المراد بالأصحاب هو الأشاعرة على ما هو الظاهر، وقوله: تفريعاً على القول بالحال قيد للكل أعني قول أكثر الأصحاب بما ذكر وإنكار الأستاذ له، فالوجه أن يرجع الضمير إلى الأكثر، لا الأستاذ على ما وقع في الشرح، وأنت خبير بأنه إذا رجع إلى الأكثر يخرج الأستاذ، وقد اعترف بأن قوله: تفريعاً قيد للكل على أنه لا شك أن أكثر الأصحاب يشتمل القائلين بالحال منا، كالقاضي وإمام الحرمين، فلا وجه لإرجاع ضمير أنكره إليه إلا بطريق الاستخدام فالأقرب أن يرجع إلى المنكر للحال فتأمل.

قوله: (بإرادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعني الإرادة وإن كان يستلزم تجدد المعلول أعني المريدية، إلا أنها من قبيل الأحوال، وسيجيء في الإلهيات تجويزهم تجدد الأحوال في ذاته تعالى؛ إذ التجدد راجع إلى التعلقات.

قوله: (فألحقها الحذاق) إشارة إلى الاستهزاء بهم، فإن دليلهم الذي أشار إليه الشارح محل تعجب واستهزاء كما لا يخفى على من له أدنى مسكة، واقتصر على ذكر التسلسل في قوله: وإلا لزم التسلسل مع أنه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه، لأنه أخفى فساداً، ولأن التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية، فيشمل الدور والتسلسل المتعارف.

الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل، وإلا لزم التسلسل فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها. (احتج أصحابنا) على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها: (بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت إما بنفسها، ويبطله أنها عرض)، والعرض لا يتصور قيامه بنفسه، (و) يبطله أيضاً (أن نسبته) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (إلى) جميع (المحال سواء)، وحينئذٍ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص، وهو ظاهر الاستحالة، أو يوجبها في بعض دون بعض، فيلزم الترجيح بلا مرجح، (أو بمحل آخر) غير محل الحكم، (فيكون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو، وهو باطل بالضرورة، فإن قيل): العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها، لكن ذلك غير لازم في جميع العلل؛ لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) وكونه مرئياً (مع قيامه بنفسه)؛ لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته، سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقاً، لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقاً.

قوله: (فإنها ليست إلخ) يعني أن الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتفاء التبعية التي هي علة للحكم بالتعدي في توابع الحياة، فلو قلنا بالتعدي فيها يلزم ثبوت الحكم مع انتفاء علته.

قوله: (وإلا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به.

قوله: (وأن نسبته إلى جميع المحال) أي القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه، وفيه أن استواء النسبة ممنوع.

قوله: (لجواز أن يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله، ويبطله أنها عرض.

قوله: (وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته) أي لصحة رؤيته إذ العلة يجب أن تكون موجبة، وكونه علة موجبة لا ينافي ما في الإلهيات من أن المراد بالعلة المتعلق.

قوله: (وكونه مرئياً) عطف تفسيري لرؤيته على أنه مصدر المجهول.

قوله: (احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لا يلائم ما سيجيء من أن المدعى ضروري.

قوله: (وأن نسبته إلى جميع المحال سواه) إن قلت: لم لا يجوز أن يكون الإيجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل؟ قلت: الكلام في جميع الأشخاص القابلة لقيام العالمية، هذا، وقد يمنع استواء النسبة في نفس الأمر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد.

قوله: (إذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئياً) نبه بالتفسير المذكور على أن المصدر مضاف إلى المفعول، ثم المضاف محذوف أي لصحة رؤيته، ومعنى العلة أن الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى على ما سيجيء في الإلهيات من أن معنى العلة هناك متعلق الرؤية.

(**وإنما نجوزه**) أي تعدي الحكم (إذا كان) محل العلة (جزءاً لمحل الحكم)، كما صورناه في توابع الحياة. (وما ذكرتم) من كون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو (**ليس كذلك**)، فإن عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه، (وأيضاً فإنه) أي ما ذكرتم (تمثيل) **أي بيان** للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم، (فلا يفيد الحكم الكلي، و) **توضيح ذلك** ما تمسك به الأستاذ: وهو أنكم (**جوزتم** كون الباري فاعلاً، **والفعل ليس قائماً به**، و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوماً مقدوراً) مع عدم قيامهما به، (و) كذلك (نحوه) أي نحو ما ذكر فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً، **وكذا الأمر** علة لكون الفعل واجباً، والنهي علة لكونه حراماً، **ولا قيام** للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة. (قلنا:

قوله: (وإنما تجوزه إلخ) لا فيما إذا كان محل العلة مبايناً لمحل الحكم.

قوله: (ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً.

قوله: (أي بيان إلخ) اي ليس التمثيل بالمعنى المصطلح، وهو ظاهر.

قوله: (توضيح ذلك) إنما احتاج كونه تمثيلاً إلى الإيضاح؛ لانه بظاهره احتجاج ببرهان الخلف، إذ حاصله أنه لو لم يقم العلة كالعلم بمحل الحكم، فإما أن يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الأمرين باطلان، لكنه في الحقيقة بيان للمدعى بمثال جزئي؛ لأن قوله: وهو باطل بالضرورة إنما يجري في العلم دون سائر الصفات، حيث جوزتم فاعلية الباري تعالى بالفعل الذي ليس قائماً به، والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد.

قوله: (جوزتم) أيها الأشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلاً، والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به، لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى، بل هو عين المكون عندكم، فتدبر فإنه زل فيه الأقدام.

قوله: (وكذا الأمر إلخ) فإن مذهبكم أن الأمر والنهي موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتب بالفاء بينهما فيقال: أمر فحسن ونهي فقبح.

قوله: (ولا قيام إلخ) لأن العلم والقدرة والإرادة والأمر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي.

قوله: (والفعل ليس قائماً به) قيل عليه: عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي نفعاً وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع، فإن قلت: ملخص الاعتراض أن علة الحكم الثبوتي هاهنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له؛ بناءً على أن الفعل بمعنى التأثير اعتباري محض. قلت: فحينئذ كان المناسب أن يورد هذا الكلام في المسألة الثالثة. والجواب أن المراد من الفعل هو الفعل الذي أوجده الفاعل كحركة زيد مثلاً، وبالفاعلية الصفة الإضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل، فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلاً على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة، مع أنه ليس قائماً بذاته.

من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته) على الذات؛ (لأنه مشترك بين الجوهر والعرض)، **ومن قال**: إن وجوده عين ذاته **لم يجعله علة لرؤيته فلا إشكال**.
(**وقيام العلة بجزء** لو أوجب الحكم للكل) كما ذهبتم إليه (لزم كون الكل عالماً جاهلاً) معاً، (**إذا قام العلم بجزء**) منه، (و) قام (الجهل بآخر، **لا يقال: هذا**) أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر (تقدير محال، **لتضادهما**) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما)، أعني العالمية والجاهلية، فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر، وإلا كان الكل عالماً وجاهلاً معاً؛ (لأنا نقول: أنه) يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر (**جائز لذاته**)؛ فإنا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل، كان قيام كل منهما بجزءٍ منه **أمراً ممكناً** لا امتناع

قوله: (**من قال منا إلخ**) كالقاضي وجمهور الأشاعرة.

قوله: (**ومن قال إلخ**) كالشيخ الأشعري ومن تبعه.

قوله: (**لم يجعله علة لرؤيته**) وإنما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الإلزام للقائلين بالزيادة، كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية.

قوله: (**وقيام العلة بجزء إلخ**) إثبات لكلية المقدمة الممنوعة، أعني امتناع القيام بمحل آخر بضم مقدمات أخر يبطل كون محل العلة جزءاً لمحل الحكم.

قوله: (**إذا قام العلم بجزء**) أي العلم التصديقي بشيء معين في وقت، وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت، وإنما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى موجوداً، واعتبر اتحاد المتعلق والوقت إذ لا استحالة في كون شخص عالماً وجاهلاً بالقياس إلى شيئين، ولا في وقتين كمن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد أنه ليس بقائم في وقت آخر، والحال أنه قائم في الوقتين.

قوله: (**لا يقال هذا إلخ**) منع لبطلان التالي بسند أنه لازم على تقدير محال، وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً، والمحال يجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (**لتضادهما إلخ**) والمانع وإن كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال، إلا أنه لما كان ادعاؤه من غير دليل عليه مكابرة؛ لاطراده في كل قياس استثنائي يستثنى عنه نقيض التالي، أيده بأن بينهما تضاداً باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه، وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة.

قوله: (**جائز لذاته**) يعني أنه ممكن في ذاته، فعلى تقدير وقوعه لو تعدى حكمهما إلى الكل يلزم اجتماع الضدين.

قوله: (**أمراً ممكناً**) إن أراد أنه على تقدير قطع النظر عن التعدي يكون قيام كل منهما ممكناً في نفس الأمر فممنوع، وإن أراد أنه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فمسلم، لكن لا يجدي نفعاً، لأنه لا بد من إمكانه في نفس الأمر ليترتب عليه لزوم المحال في نفس الأمر.

له في ذاته قطعاً، (وامتناعه لتضاد حكميهما) على ما ذكرتم إنما هو (باعتبار تعديتهما إلى غير محله) أي تعدية حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما، (فيكون) اعتبار التعدية وثبوتها (هو المحال)؛ لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته. (وأيضاً): ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل، لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية أحكامها، (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص، (والعجز) عنه (بأخرى، فيجب اتصاف، الجملة بهما) منه قياماً معلوماً بالضرورة، فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه، وعاجزاً عنه معاً، وليس يمكن أن يقال: هذا تقدير محال، لأنه واقع بلا ريبة إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة، **وقولهم**: إن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع **بأن امتناع تعدي الحكم** عن محل الصفة ضروري، **والتمثيل للتوضيح** ولم يذكره المصنف **لأنه مر مثله** في بحث الوجود، وشرع في جواب الإلزامات التي ذكرها الأستاذ بقوله: (وأما الفعل **فلا يوجب لمحله حكماً**) ثبوتياً؛ **لأن الفاعلية صفة اعتبارية**، (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) **حكماً**، (وإلا كان للمعدوم) الممتنع (صفة ثبوتية)، إذا تعلق العلم به

قوله: (وقولهم إلخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثاني مع التعرض للجواب عما يوضحه.

قوله: (بأن امتناع تعدي الحكم إلخ) هذا الحكم أخص من المدعى لأن المراد منه امتناع تعدي الحكم عن محل قام به الصفة كعالمية زيد بعلم عمرو، والمدعى امتناع تعدي الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أو لا ولذا تعرض في الاحتجاج لنفي كون العلة قائمة بنفسها فما قيل: إن دعوى الضرورة ينافي الاحتجاج وهم.

قوله: (والتمثيل للتوضيح) لا للإثبات فالمناقشة بأنه لا يصحح الكلية مكابرة.

قوله: (لأنه مر مثله إلخ) حيث إنه ذكر قال بعض الفضلاء: إن اشتراك الوجود بديهي، ومنعه مكابرة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ: مثله.

قوله: (صفة اعتبارية) إذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات.

قوله: (حكماً) اي ثبوتياً.

قوله: (فلا يوجب لمحله حكماً) قيل: الأولى ان يترك لفظ لمحله لأن ظاهر متمسك الأستاذ ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكماً ثبوتياً، كما لا يخفى. اللهم إلا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكماً ثبوتياً فضلاً عن ان يفيده لغير محله.

قوله: (لأن الفاعلية صفة اعتبارية) اي غير ثابتة في الخارج، لا انها غير موجودة فيه، إذ لا ينافي كونها حكماً ثبوتياً.

كما أشرنا إليه. ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله، فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية. المسألة (الثالثة: **العلة وجودية باتفاقهم** لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أي بيان كونها وجودية، (فمنهم من ادعى الضرورة، فإن الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له قطعاً)، **بل لا بد** أن يكون موجب الحكم الثبوتي **أمراً وجودياً**، وهذا هو الطريق المعول عليه. (ومنهم من احتج عليه بوجوه. الأول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم)؛ **إذ لا مزية لأحدهما** على الآخر، (**فإذا عدما**) أي العلم والجهل (عن محل، **كان**) **ذلك المحل** (**عالماً جاهلاً**) معاً. (**قلنا**: النزاع في ثبوت الصفة العدمية، لا في سلب الصفة)، فإنا ندعي أنه يجوز أن

قوله (**العلة وجودية**) اي موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة.

قوله: (**بل لابد إلخ**) أضرب عما في المتن لأن عدم كون العلة نفياً صرفاً لا يستلزم كونها موجودة لجواز أن يكون أمراً ثابتاً.

قوله: (**أمراً وجودياً**) اي موجوداً بناء على امتناع تعليل الحال بالحال؛ لأن العلة لا بد أن تكون أقوى في الثبوت من المعلول، كما مر في تفاريع القول بالحال أنهم قسموا الحال إلى معلل بصفة موجودة، وإلى غير معلل وأن ما نقل من أبي هاشم من تعليل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفيه.

قوله: (**إذ لا مزية لأحدهما**) اي العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوماً، فإذا جاز أن يكون العلم المعدوم علة لأمر ثبوتي أعني العالمية، لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي، وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية بطريق الأولى، بخلاف ما إذا قلنا: إن العلم الموجود علة للعالمية الثانية، فإنه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية لمزية العلم على الجهل من حيث الوجود، فيجوز أن يكون علة بخلاف الجهل فإنه معدوم ولا يصلح علة لشيء.

قوله: (**فإذا عدما**) بناء على أن المتقابلين يمتنع اجتماعهما لا ارتفاعهما.

قوله: (**كان ذلك المحل عالماً جاهلاً**) بناء على عدم الفرق بين علمه لا، ولا علم له.

قوله: (**العلة وجودية باتفاقهم**) ظاهر قوله: فإن الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له، يدل على أن المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود، ويدل عليه أيضاً قوله: باتفاقهم لأن أبا هاشم يجوز تعليل الحال، والحال ليس بموجود بل ثابت، إلا أن الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها. اللهم إلا أن يقال: الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه في العلة اتفاقاً، غاية ما في الباب أن البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت، بل ادعى وجوب الوجود أيضاً فتأمل.

يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتي في ذلك المحل، لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل، ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة، فإنه ظاهر البطلان. وما ذكرتموه من هذا القبيل، مع أنه غير تام في نفسه، وإليه أشار بقوله: (**وأيضاً: فلا نسلم اجتماع العدمين، إذ عدم العلم جهل، وعدم الجهل علم، وبينهما**) أي بين العلم والجهل (تضاد) **وتناف، فإن قلت: نحن نقول**: لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي، لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي، فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالماً جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة. **قلت: لا نسلم** أنه إذا كان مسمى العلم عدمياً وموجباً لكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجباً لكون محله جاهلاً، سلمناه لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذين

قوله: (قلنا إلخ) حاصله أنه فرق بين لا علم له وعلمه لا، والنزاع في الثاني دون الأول.

قوله: (وأيضاً فلا نسلم اجتماع إلخ) يعني أن مقدم الشرطية أعني قوله فإذا عدما محال فيجوز أن يستلزم المحال إذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عدميهما.

قوله: (وتناف) حمل التضاد على المعنى اللغوي ليتم التقريب إذ تحقق التضاد لا يقتضي امتناع ارتفاعهما بخلاف التنافي.

قوله: (فإن قلت إلخ) تحرير للاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان. وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعني لو جاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم؛ إذ لا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكماً ثبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين، فإذا اجتمع هذان العدميان أي اتصف محل واحد بهما لزم كونه عالماً وجاهلاً معاً، فاندفع المنع الأول لاعتبار ثبوتهما لشيء واحد، والثاني لعدم كون أحدهما عدماً للآخر.

قوله: (قلت لا نسلم إلخ) حاصله: أنه حينئذ تكون الشرطية اتفاقية؛ إذ لا علاقة بين المقدم والتالي بخلاف ما إذا اعتبر الجهل البسيط، فإنها حينئذ تكون لزومية، كما عرفت. مع ورود المنع الثاني لأن العلم والجهل متقابلان وإن لم يكن أحدهما عدماً للآخر.

قوله: (وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين) فيه بحث لأن الظاهر أن كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدميهما.

قوله: (تضاد وتناف) فسر التضاد بالتنافي الذي هو أعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة.

قوله: (فإن قلت: نحن نقول إلخ) هذا إشارة إلى رد الجواب الأول بأنه ليس بصحيح إذ يمكن تقرير الكلام هكذا، وإلا فلا جهة له أصلاً لأن جوابه قد فهم، بل صرح به في قوله: وأيضاً نسلم إلخ.

العدميين مع ما بينهما من التقابل، ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلاً. الوجه الثاني (**شرط العلة قيامها بالمحل**) **الذي يوجب له الحكم**، (ولا يتصور في العدم) قيامه بمحل حتى يوجب له حكماً ثبوتياً (قلنا: إن أردت بالقيام) أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الأعراض الموجودة بمحالها، (ففيه النزاع)؛ لأن معنى كلامك حينئذٍ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم، (أو اتصافه به) **يعني وإن أردت** بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة، (فقد يتصف) المحل الموجود (بالعدمي)؛ كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى. الوجه (الثالث): العلة موجبة للحكم، و(الإيجاب صفة ثبوتية؛ لأن نقيضه) وهو اللاإيجاب (عدمي) لصدقه على المعدومات، فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي، (قلنا: قد عرفت ما فيه) وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي، دون الصدق. (فإن قيل): على سبيل المعارضة إن العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتي الأحوال، فنقول: (الموجب للعالمية إما وجود العلم **فيكون كل وجود كذلك**)، لاتحاد مسمى الوجود في الكل، هذا خلف. (أو العلم مع الوجود فتتركب العلة، وهو باطل اتفاقاً) من القائلين بالحال. (أو العلم) **أي كونه عالماً** (**وأنه حال فليس بموجود**). فثبت أن العلة قد لا تكون موجودةً. (قلنا:) الموجب للعالمية

قوله: (شرط العلة قيامها إلخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها.

قوله: (يعني وإن أردت إلخ) إشارة إلى أن كلمة أو للتخيير بين إرادتيهما فيؤول إلى معنى الواو.

قوله: (فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر.

قوله: (أي كونه علماً) أي حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم.

قوله: (شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم) هذا مبني على ما هو المختار، ولا ينتهض دليلاً على من قال بالتعدي في توابع الحياة كعامة المعتزلة، إلا أن يحال على المقايسة، فلو أبقى المحل على إطلاقه كما في عبارة المتن لا ينتهض دليلاً لهم أيضاً، لكن ينتهض دليلاً للبصريين الذين لا يشترطون المحل أصلاً.

قوله: (فيكون كل وجود كذلك) مبني على أن المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات.

قوله: (وأنه حال فليس بموجود) قد أشرنا في صدر البحث إلى أن المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت، لا الموجود في الخارج والحال ثابت، فلا تتجه المعارضة بالنظر إليه أصلا إلا أن يورد على مدعى الوجود أيضاً.

هو (العلم الذي هو موجود، وفرق بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علماً. المسألة (الرابعة **العلة العقلية) التي كلامنا فيها** دون العلة الشرعية (مطردة)، **يستلزم وجودها** وجود حكمها، (أي كلما وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف. (وهذا) أعني وجوب الاطراد (**مما لا خلاف فيه أصلاً**) بين مثبتي الأحوال، و(منعكسه) يستلزم عدمها عدم حكمها (أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، ولا خلاف فيه) أي في الانعكاس ووجوبه (في الأحوال الحادثة) **فإنه** مهما انتفى العلم والقدرة على واحد منا، انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتي الأحوال، (وأوجبه) أي الانعكاس (الأصحاب في) الأحوال (القديمة) أيضاً، فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة. (ومنعه المعتزلة) **وقالوا: لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة**، (ويلزمهم) أحد أمرين (إما تعليل العالمية بغير العلم)، كالقدرة مثلاً وهو ضروري البطلان؛ إذ نعلم قطعاً أن غير العلم من الصفات، سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا، لاتوجب كون محلها عالماً، (أو ثبوتها من غير علة)، وهو أيضاً باطل؛ لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم **ولا علة مغايرة له**، جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به، كما كانت ثابتة مع عدمه، وهذا خروج عن المعقول، ومخالف لما هو مسلم عند الخصم. وإليه أشار بقوله: (فجاز في

قوله: (العلة العقلية التي كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون عليتها بحسب العقل، فإنها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة إلا أن تكون موجبة.

قوله: (دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية.

قوله: (يستلزم وجودها) يعني أن معنى الاطراد الاستلزام في الوجود، وما ذكر من الشرطية بيان للاستلزام أقيمت مقامه، وكذا الحال في الانعكاس.

قوله: (مما لا خلاف فيه) لأن الإيجاب مأخوذ في مفهوم العلة.

قوله: (بلا علم وقدرة) أي زائدة على ذاته تعالى، بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى.

قوله: (وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فإن قلت: المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، لكنهم قالوا بأنها عين الذات، فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم، قلت: سيحقق الشارح في الموقف الخامس: أن مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات، فعدم الانعكاس ثابت تحقيقاً، فإن قلت: بهذا يظهر أن اللازم لهم هو الأمر الثاني؛ لأنهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات. قلت: المراد لزوم أحد الأمرين بالنظر إلى نفس الأمر لا إلى مذهبهم.

قوله: (ولا علة مغايرة إلخ) لا يخفى أنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم، يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به، سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً أم لا، تأمل.

المقارنة في العلم) أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم، فلا تكون معللة به. وعلى هذا فالأظهر أن يقال: للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المقارنة، ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها، قال الأصحاب: كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً. وأما قوله: (وسيأتي تمامه في بحث الصفات) فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة، والواجب لا يعلل، سواء وجدت العلة أو لم توجد، وإلى جوابه الذي فصله هناك. (واعلم) (أن كل علة مطردة منعكسة، وليس كل مطرد منعكس علة، كالمعلول والمتضايفين)، وذلك لأن الاطراد والانعكاس شرط العلة، وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط. (لا يقال): إذا كان المعلول مطرداً منعكساً، كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين، (فيما إذا تمايز العلة عن غيرها)، وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس، مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً؟(؛لأنا نقول) تمتاز العلة عن غيرها (بضرورة العقل)، فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق معه، وجد العلم، فأوجب كون محله عالماً، ولا يصدق عكسه، وهو أن يقال: ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم، ونعلم بالضرورة أيضاً، (أو

قوله: (قصد المبالغة) فإن مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة.

قوله: (فإشارة إلى ما ذهبوا إليه) أي المعتزلة.

قوله: (وإلى جوابه إلخ) قال المصنف في المرصد الرابع في الصفات الوجودية: الثاني أي من احتجاجات المعتزلة على نفي الصفات عالميته وقادريته واجبة، فلا يحتاج إلى الغير. والجواب: أن القابلية عندنا ليست أمراً وراء قيام العلم فيحكم بأنها واجبة، وإن سلم فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً. وإن أردتم أنها واجبة لذاتها، فبطلانه ظاهر، انتهى. وفيه أن مرادهم أنها مقتضى ذاته تعالى، كوجوده تعالى، فلا يحتاج إلى غير ذاته تعالى.

قوله: (ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق معه أي إيجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور، ولا يصدق معه عكسه، فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري. نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري،

قوله: (والواجب لا يعلل إلخ) هذا عند أبي هاشم وأتباعه، وأما هؤلاء فيقولون: الأحوال الأربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الألوهية.

قوله: (ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله، وإلا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق، فيكون قوله: ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركاً.

بدليل آخر) يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس. المسألة (الخامسة: إيجاب العلة) لمعلولها (لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً) من القائلين بثبوت الحال، وهذا حكم ضروري، (فإنه لا يتصور علم بلا عالمية)، يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلاً، وهو المراد بقوله: (سواء علمنا الشرط، أو وجوده، أم لا)، فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية؛ إلا بعد تصور ذلك الشرط، والتصديق بوجوده. (فإن قيل: اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل، و) مشروط أيضاً (بالحياة، وانتفاء أضداده) أي أضداد العلم. (قلنا: هذه شروط وجوده)، فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور، (والكلام في شروط تأثيره). وإيجابه للعالمية، والفرق بين شرط وجود العلة، وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها، مما لا سترة به. المسألة (السادسة: لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين، وقد اختلف فيه)، فجوز بعضهم هذا الإيجاب، ومنعه آخرون. والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله: (واعلم أنه إن جاز الانفكاك) بين الحكمين، إما من جانب واحد، أو من الجانبين، (كالعالمية بالسواد، و) العالمية (بالبياض)، فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة، (وإلا لزم عدم الانفكاك، أو عدم الاطراد)، وذلك لأنه إذا وجد تلك لعلة، فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين، **والمقدر خلافه**. وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة، كانت تلك العلة غير مطردة، (**قيل: هاهنا إشكالان**: الأول للّه علم واحد، وعالميته متعددة) بحسب تعدد المعلومات؛ (إذ كونه عالماً بالسواد غير

ومن لم يفهم قال: إن قوله ولا يصدق مستأنف منقطع، عما قبله، وإلا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق، فيكون قوله: ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركاً.

قوله: (**والمقدر خلافه**) فيه بحث؛ لأن المقدر عدم التلازم بالنظر إلى ذاتهما، وهو لا ينافي التلازم بالنظر إلى العلة.

قوله: (**وقيل: هاهنا إشكالان إلخ**) إيرادهما بين شقي التفصيل إشارة إلى ورودهما على الشق الأول منه، وفي لفظ هاهنا أي في أن العلة لا توجب حكمين مختلفين إشارة إلى ورودهما على نفي الإيجاب مطلقاً، وكذلك عدم تقييد العالميات بما يجوز الانفكاك بينها إشارة إلى الأمرين.

قوله: (**فإن قيل: اقتضاء العلم إلخ**) هذا معارضة البديهة بالبديهة، أو منع لبديهة الحكم السابق في المآل، فلا يرد أن الحكم ضروري، ولا وجه لمنع الضروري.

كونه عالماً بالبياض)، ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر، فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة، هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى. (قلنا: التزمه القاضي)، وقال: عالميته تعالى متعددة مختلفة، وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة، ورده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محل معين، مخالف لكونه عالماً ببياضه، **مع تعذر الاجتماع بينهما**، لزمه من تعليلهما بعلة واحدة إما اجتماعهما معاً، وإما عدم اطراد تلك العلة. (**وأثبت**) أبو سهل (**الصعلوكي**) من الأشاعرة لله تعالى (علوماً غير متناهية)، كل واحد منها علة لعالمية واحدة. ورد بأنه مخالف لمذهب الشيخ والأئمة، ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى. (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية، وإنما التعدد في تعلق العلم) الواحد، (أو) **تعلق** (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات، **ولا محذور** في تعدد التعلقات في حقه تعالى. (**وأما في الشاهد، فالعلم متعدد**) بتعدد المعلومات، والعالمية متعددة بتعدد العلوم. **الإشكال** (**الثاني**: الحياة توجب صحة العالمية، و) صحة (القادرية)، فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين. (قلنا): الحياة (شرط) لوجود المصحح، **فهي شرط لوجود العلة**، (**لا علة**) **موجبة للصحتين. هذا إن جاز الانفكاك** بين

قوله: (**مع تعذر الاجتماع بينهما**) لتعذر الاجتماع بين متعلقيها.

قوله: (**لزم من تعليلهما إلخ**) لإيجاب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر.

قوله: (**أو تعلق إلخ**) على سبيل منع الخلو.

قوله: (**ولا محذور إلخ**) لكونها أموراً اعتبارية لا يجري التطبيق فيها.

قوله: (**الإشكال الثاني**) جعل كل واحد من صورتي النقض إشكالاً برأسه، لكون جواب كل منهما مخالفاً لجواب الآخر.

قوله: (**شرط لوجود العلة**) أي العلم والقدرة، وإطلاق المصحح على العلة؛ لما سيجيء في بيان الفرق أن العلة مصححة اتفاقاً أي مؤثرة في صحة المعلول، وموجبة لها. لا يقال: يلزم الإشكال في العلة لكونها موجبة للحكم، ولصحته؛ لأن إيجابها للصحة ليس إلا بتبع إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته.

قوله: (**وأثبت الصعلوكي**) يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى، أو عدم اطراد العلم، فإن قال: يقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما، لزم استدراك القول بعدم تناهيهما، بل بتعدد كل منهما.

قوله: (**وأما في الشاهد فالعلم متعدد**) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وبتعدده مع تعددها في الشاهد سيجيء في بحث العلم.

الحكمين، (وأما إن امتنع الانفكاك) بينهما، (**كالعالمية بالسواد**، و) **العالمية** (**بالعلم بها**) أي بالعالمية الأولى، **فإنهما** متلازمتان، لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين، (فقال إمام الحرمين: **يجوز الأمران**)، فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة باتحاد العلة، ولا بتعددها إلا بدلالة السمع على أحدهما. (و) قال (الآمدي): الحق التفصيل، هو أنه يجوز الأمران (في الشاهد) إذا كانت الأحكام المتلازمة (من جنس واحد)، كالعالميات، (ويمتنع) ذلك (**في**) **الأحكام** (**المختلفة**) **الأجناس** في الشاهد، بل يجب تعليلها بعلل متعددة. (و) أما في (الغائب) فإن كان أحكامه من أجناس مختلفة، **وجب تعليلها**، بعلل متعددة، كما في الشاهد. وإن كانت من جنس واحد، **فقد سبق** أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة، وإنما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط، وكذا الحال في القادرية ونحوها. المسألة (السابعة: لا يثبت حكم) واحد (بعلتين: عكس الأول)، وهو أنه لا يثبت حكمان بعلة واحدة، وإثبات

قوله: (لا علة موجبة للصحتين) لتوقفهما على انتفاء أضداد العلم، بواسطة توقف العلم عليه. نعم إنها موجبة لصحة العلم والقدرة، وليس يلزم من إيجابها لصحتهما كونها موجبة لصحة العالمية والقادرية؛ لتوسط العلم والقدرة بينهما.

قوله: (هذا إن جاز إلخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكوراً سابقاً لبعد العهد.

قوله: (والعالمية بالعلم بها) أي العالمية بالعالمية حال كونها مقارنة وملابسة بالعلم بالعالمية الأولى، زاد لفظ العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الأحوال، فإن علة الحال لا بد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور.

قوله: (فإنهما) أي العالميتين متلازمتان، بناء على ما سيجيء من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به.

قوله: (يجوز الأمران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد، وأن تكون الأولى معللة بالعلم بالسواد، والثانية، بالعلم بالعالمية الأولى.

قوله: (في الأحكام المختلفة الأجناس) وإن كانت متلازمة، كالمريدية والقادرية.

قوله: (وجب تعليلها) لأن اختلاف المعلول يستدعي اختلاف العلل.

قوله: (فقد سبق إلخ) يعني ليس في تعدد العالمية.

قوله: (كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها) هذا على مذهب إمام الحرمين، حيث قال: العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم، وإلا فجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه. والقول: بأن المراد عالمية الله تعالى، فامتناع الانفكاك ظاهر مردود بأن لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي، وأبي سهل، وإطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جداً، ثم الظاهر أن العلم في قوله: بالعلم بها مقحم مستدرك.

الحكم الواحد بالعلل المتعددة، إما **على الجمع**، أو البدل، **أو التركيب**، والكل باطل. (أما على الجمع، فلأنه استغنى بكلٍ على عن كل، كما مر)، في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين، (ولأن العلتين إما مثلان، أو ضدان، فلا يجتمعان) في محل واحد، **فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه**. (أو مختلفتان فيجوز افتراقهما)، فإذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى، فإن انتفي الحكم (**فلا اطراد**) للعلة الثانية، وإن ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية، **وقد يمتنع** جواز الافتراق بين المختلفتين. **قال الآمدي: والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما**، فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة، لا قادرة، وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك. (وأما على البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل **العالمية** بالعلم مرة، وبالقدرة أخرى). وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري. (**فإن قيل: العالمية معللة**) **على سبيل البدل** (بعلم الله

قوله: (على الجمع) أي كل واحدة منهما مؤثرة فيه في زمان واحد، أو على البدل بأن تكون كل واحدة منهما مؤثرة فيه، لا في زمان واحد، أو على التركيب بأن يكون بمجموعهما مؤثراً فيه معَ كون كل منهما كافية في إيجابه، كما قال الأستاذ في فعل العبد، من أن المؤثر فيه مجموع قدرة الله وقدرة العبد، وإن كانت قدرة الله كافية في وجوده، فاندفع ما قيل: إنه حال التركيب تكون كل منهما موجبة للمعلول، فلا تكون علة؛ لأنها ما يوجب المعلول.

قوله: (فلا تكونان موجبتين إلخ) بناء على ما مر، من وجوب قيام العلة بمحل الحكم، وامتناع التعدي.

قوله: (وقد يمتنع إلخ) بناء على جواز التلازم بين المختلفين.

قوله: (لا بد أن يختلف أحكامها) فلا يجوز إيجابهما لحكم واحد، وإلا لزم إيجاب كل واحد من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف.

قوله: (العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق.

قوله: (أو التركيب) لا يخفى أن العلة على تقدير التركيب مجموع الأمرين، فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين، بل بعلة مركبة، والظاهر أن المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها، إلا أن الكلام في جعل هذا الشق قسماً من التعليل بالعلل المتعددة، فكأنه أراد بالعلل ما يشمل الناقصة.

قوله: (فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه) مبني على هو المختار من أن العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم، وقد مر الكلام فيه.

قوله: (فلا اطراد) إنما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد، بناءً على ما قاله الشارح في المسألة الرابعة، من أن عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد.

قوله: (قال الآمدي والمختلفان إلخ) هذا جار في الضدين أيضاً.

وبعلمنا، وهي حكم واحد واحد. **قلنا**: لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض) كالقدم والحدوث، والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة. وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما. (وأما على سبيل التركيب؛ فلأن حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة، فإذا لم تؤثرا) في الحكم (منفردتين)، كما هو المفروض، (لم تؤثرا) فيه (مجتمعتين)؛ وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم **إنما هو لذاتها**، لا باعتبار أمر خارج عنها، ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها. وفيه منع ظاهر؛ لأن المقتضى حينئذٍ هو المجموع **لا كل واحدة**، فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته. (ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة)، كما نبهنا عليه نقلاً عن الآمدي، وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما. المسألة (**الثامنة: في الفرق بين العلة والشرط**) على رأي مثبتي الأحوال، (وهو من وجوه) تسعة: (الأول العلة مطردة)، فحيثما وجدت وجد الحكم قطعاً، (والشرط قد لا يطرد)، فيوجد ولا يوجد معه المشروط، (كالحياة للعلم. الثاني: العلة وجودية) كما مر، (والشرط قد يكون عدمياً، كانتفاء الضد، وهو مختار القاضي)، فإنه قال:

قوله: (**لا على سبيل البدل**) فإنها كانت في الأزل معللة بعلمه تعالى، ثم صارت معللة بعلمنا.

قوله: (**قلنا إلخ**) يعني لا نسلم أن علة العالمية المطلقة متعددة، بل واحدة هي حقيقة العلم المتحدة في الواجب والممكن، بناء على أن حقيقته صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به.

قوله: (**إنما هو لذاتها**) بناء على ما مر من امتناع توقف إيجاب العلة على شرط.

قوله: (**لا كل واحدة**) هذا ممنوع؛ لأن الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة، ولا تكون العلة علة. إلا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط، كما مر. فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع، وهو أن مجموع العلتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم، ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها.

قوله: (**لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما**) إذ لا يجوز أن يكون لعلة واحدة حكمان، أحدهما مختلف، والآخر متفق.

قوله: (**فإن قيل العالمية معللة على سبيل البدل إلخ**) أي جائز التعليل بداهة، فإن العالمية يجوز عقلاً أن يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى، وبالعكس.

قوله: (**قلنا لا مخالفة بين العلمين إلخ**) يتجه عليه أن علمنا عرض، وعلم الله تعالى ليس بعرض، فالاختلاف في الحقيقة ظاهر، ولهذا قال الشارح: وإن سلم إلخ.

قوله: (**لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما**) لم لا يجوز أن يكون للاجتماع حكم خاص.

لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده، إذ لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه، **لا ما يؤثر في وجود المشروط**، حتى يمتنع أن يكون عدمياً. وذهب بعضهم إلى أن الشرط **لا بد أن يكون وجودياً**. (الثالث: أنه قد يكون) الشرط (متعدداً)، بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها، كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم، (أو مركباً) بأن يكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط. (الرابع: **الشرط** قد يكون محل الحكم، والعلة صفته) يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم؛ **لأنه لا يكون مؤثراً**، بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة، **كما عرفت**، لكن محل الحكم **يكون شرطاً للحكم** من حيث يتوقف وجوده عليه. (الخامس: العلة لا

قوله: (في الفرق بين العلة والشرط) لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الصور، كما يدور بالعلة كالمريدية، فإنه يدور مع القدرة التي هي شرط لها، كما يدور مع الإرادة احتيج إلى الفرق بينهما. ثم إنك قد عرفت أنه يمتنع توقف إيجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء، فما هو شرط للحكم يكون شرطاً لوجود العلة، فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة، وفي بعضها لشرط الحكم، كما يظهر لك بالتأمل.

قوله: (لا ما يؤثر إلخ) إشارة إلى أن القصر في قوله: لا معنى للشرط إلا ما يتوقف إلخ إضافي، فلا يرد منع الحصر.

قوله: (لا بد أن يكون وجودياً) وانتفاء المانع كاشف عن الوجودي.

قوله: (الشرط) أي بلا واسطة، فظهر انقسامه إلى المتعدد والمركب، وعدم ورود أن أجزاء المركب أيضاً شروط فيكون متعدداً.

قوله: (كما عرفت) من أن العلة صفة توجب لمحلها حكماً.

قوله: (يكون شرطاً للحكم إلخ) أي من حيث يتوقف وجود العلة علية، وذلك إذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم، وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم، وقد لا يكون شرطاً للحكم؛ بناءً على جواز كون العلة خارجة عن محل الحكم: وإنما قيد بالحيثية؛ لامتناع توقف الحكم عليه لا من هذه الحيثية، لامتناع توقف إيجاب العلة على شرط.

قوله: (أو مركباً) الفرق بينه وبين المتعدد مع أن الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه، فيتعدد الموقوف عليه هاهنا أيضاً، أن التوقف هاهنا بالذات على المجموع، والتوقف على الأجزاء بالواسطة، ولا كذلك الحال في المتعدد. وأيضاً المركب ماهية واحدة، ولا كذلك المتعدد المذكور.

قوله: (لأنه لا يكون مؤثراً) لا لأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً، بل لضرورة أن العالمية لا تعلل بغير العلم، وهو ليس محلاً لها.

تتعاكس) أي لا تكون العلة معلولةً لمعلولها، (بخلاف الشرط)، فإنه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه؛ (إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر، **قال به القاضي**) والمحققون من الأشاعرة، (ومنعه بعض أصحابنا. والحق: جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط، بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط، (**كقيام كل من اللبنتين**) المتساندتين (بالأخرى)، **فإن قيام كل منهما** ممتنع بدون قيام الأخرى، ومثل ذلك يسمى دور معية، ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور التقدم. (السادس: الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط)، وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه، (كتعلق القدرة) على وجه التأثير، فإنه شرط (للحادث) ابتداءً، لا دواماً، فلذلك يبقى الحادث **مع انقطاع ذلك التعلق** عنه. وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً؛ إذ لا تحقق للعالمية دون العلم في الحالتين، وكذا كل حكم بالقياس إلى علته. (السابع: الصفة) التي تكون علة كالعلم مثلاً (لها شرط) كالمحل والحياة، (وليس لها علة)، **فإن العلم من قبيل الذوات، وهي لا تعلل بخلاف الأحكام**، فالعلة لا تكون معلولة في نفسها، **والشرط قد يكون معلولاً**، فإن كون

قوله: (قال به القاضي) وعنى بالتوقف المأخوذ في تعريف الشرط: عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه، على ما سيجيء نقلاً عن الأربعين في المقصد الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان.

قوله: (فإن قيام كل منهما) أي القيام الخاص العارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للأخرى، بمعنى استلزام كل منهما للأخرى، فما قيل: لا دور هاهنا؛ لأن توقف كل منهما ليس على خصوصية الأخرى، ليس بشيء.

قوله: (مع انقطاع ذلك التعلق) إذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل.

قوله: (من قبيل الذوات) المراد من الذات ما يقابل الحال، أي من الأمور الموجودة أصالة.

قوله: (وهي لا تعلل) إذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون إلا للأحكام.

قوله: (بخلاف الأحكام) فإنها تعلل.

قوله: (والشرط قد يكون معلولاً) ليس هذا داخلاً في حيز الفاء، لأنه ليس مستفاداً مما قبله، بل معطوف على مجموع الفاء، ومدخوله أي معنا مقدمة صادقة في نفس الأمر، وهي أن

قوله: (كقيام كل من اللبنتين إلخ) قد يقال: لا دور هاهنا أصلاً، لأن توقف كل منهما ليس على خصوصية الأخرى.

قوله: (فإن العلم من قبيل الذوات) الذوات هاهنا في مقابلة الأحوال، فإنها قد تستعمل فيها.

الحي حياً شرط لكونه عالماً، مع أن كونه حياً معلول للحياة. (الثامن): الحكم (الواجب لم يتفق على عدم شرطه)، بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط، كالعالمية لله، فإنها مشروطة بكونه حياً، وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللاً بعلة. (التاسع: العلة مصححة) لمعلولها (اتفاقاً، وفي) كون (الشرط) مصححاً لمشروطه (خلاف، قال به القاضي، كالحياة للعلم)، فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علة للعلم، بل شرطاً له، لكنها علة في تصحيحه، ومؤثرة في صحته، وموجبة له. (ومنعه المحققون؛ لجواز توقفه) أي توقف العلم في صحته (على شروط أخر)، كانتفاء أضداده، ووجود محله، وحينئذٍ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح. ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد، أعرضنا عن تفاصيلها، والله تعالى الموفق والمرشد.

الشرط قد يكون معلولاً، فظهر الفرق بين علة الحكم وشرطه بأن العلة لا تكون معلولة أصلاً، والشرط قد يكون معلولاً. وإنما لم يكتف على ما يستفاد من المتن؛ لأن وجود الشرط لعلة الحكم، وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه، إذ الفرق إنما يحصل بأن يكون لأحدهما حكم لا يكون لآخر.

قوله: (بل اتفق إلخ) اضرب عن عدم الاتفاق، لأنه يجامع الاختلاف، فلا يحصل الفرق بخلاف الاتفاق.

قوله: (وقد اختلف إلخ) فإن مثبتي الأحوال من الأشاعرة يعللونه بصفات موجودة، ومن المعتزلة ينفونه سوى البهشمية، فإنهم يعللون الحال بالحال؛ بناء على ما نقل عن أبي هاشم.

تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليه الجزء الخامس
وأوله الموقف الثالث في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد

فهرس الجزء الرابع
من كتاب شرح المواقف